

1967

W. A. Schmidt



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41554416_0092

VERFASSUNGSLEHREN

IM

9. JAHRHUNDERT

Die Fürstenspiegel und politischen Schriften des
Jonas von Orléans, Hinkmar von Reims,
Sedulius Scottus, Servatus Lupus von Ferrières
und Agobard von Lyon

Dissertation

vorgelegt der Rechts- und Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät
der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz

von

Gerichtsreferendar

WERNER ANDREAS SCHMIDT

Boppard/Rhein



Mainz 1961

Berichterstatter: Professor Dr. J. Bärmann

Mitberichterstatter: Professor Dr. P. Schneider

Tag der mündlichen Prüfung: 24. Februar 1960

Datum des Diploms - 9. MRZ 1961

GESAMTHERSTELLUNG:

DITTERS BÜRODIENST, MAINZ, Augustinerstraße 64-66

MEINEN ELTERN
IN DANKBARKEIT
ZUGEEIGNET

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Einleitung	1
A. Die Grundlagen	3
I. Augustinus und der Beginn des politischen Augustinismus ...	3
1. Der heilige Augustinus	3
2. Gelasius I.	6
3. Gregor der Große	8
4. Isidor von Sevilla	10
II. Die Abusiva Pseudo-Cyprians	11
III. Der Traktat über das romanisch-fränkische Ämterwesen und Walafrid Strabo	13
IV. Die kleineren Schriften der Fürstenspiegelliteratur im westlichen Frankenreich des 9. Jahrhunderts	14
1. Die Briefe	15
2. Der "Liber manualis" der Dhuoda	16
3. Der Abt Smaragd von St. Mihiel	16
B. Die staatstheoretischen Ideen des Jonas von Orléans, Hinkmar von Reims, Sedulius Scottus, Servatus Lupus von Ferrières und Agobard von Lyon	18
I. Einführung	18
II. Jonas von Orléans	23
1. Sein Leben und seine Persönlichkeit	23
2. Jonas' Schriften	26
3. Die politischen Lehren	28
a. Allgemeines	28
b. Das Königtum	31
c. Die Kirche	37
III. Hincmarus, nomine non merito Rhemorum episcopus	41
1. Biographisches	41
2. Die politischen Lehren Hinkmars	45

a.	Die weltliche Sphäre	45
aa.	Ursprung und Stellung des Königtums	45
bb.	Die Person des Königs	48
cc.	Die Aufgaben des Königs	52
b.	Die geistliche Sphäre	54
aa.	Die Bischöfe	54
bb.	Das Kirchengut	57
c.	Das Verhältnis von Königtum und Kirche	57
d.	Die Gesamtschau	59
IV.	Sedulius Scottus	61
1.	Einführung	61
2.	Der "Liber de rectoribus Christianis"	62
3.	Abschlußbetrachtung	67
V.	Servatus Lupus, Abt von Ferrières	69
1.	Biographischer Abriß	69
2.	Die Briefe des Servatus Lupus an Karl den Kahlen	70
VI.	Agobard von Lyon	72
1.	Lebensgeschichte und Charakter Agobards	72
2.	Die Stellung Agobards in der politischen Theorie	74
C.	Die verfassungsgeschichtliche Beurteilung der politischen Lehren .	78
I.	Der Ausgangspunkt	78
II.	Die Bedeutung der Tugendlehre	79
III.	Die Gesellschaftslehre	80
IV.	Die Ausstrahlungen der "Corpus-Christi"-Konzeption	82
V.	Das theokratische Element	84
	Anmerkungen	86

QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

a. Quellen:

Monumenta Germaniae Historica, Epistolae,

Tomus III,

Tomus IV,

Tomus V,

Tomus VI, (abgekürzt MG Epist.)

Monumenta Germaniae Historica, Capitularia

Regum Francorum, Tomus I,

Tomus II, (abgekürzt MG Cap.)

Monumenta Germaniae Historica, Concilia

aevi Karolini I, Teil 1 und 2,

(abgekürzt MG Conc.aev.Karol.).

Monumenta Germaniae Historica, Leges,

Tomus I, (abgekürzt MG LL).

Monumenta Germaniae Historica, Scriptores,

Tomus XV, Teil 1, (abgekürzt MG SS).

J. P. Migne, Patrologiae Cursus Completus,

series secunda, in qua prodeunt patres,

doctores, scriptoresque Ecclesiae Latinae,

Tomus 82,

Tomus 102,

Tomus 104,

Tomus 105,

Tomus 106,

Tomus 119,

Tomus 125,

Tomus 126, (abgekürzt MPL).

Migne ist nicht nach Seitenzahlen, sondern nach
Kolumnen zitiert.

Notitia dignitatum, herausgegeben von

Otto Seeck, Berlin 1876

Augustinus, De Civitate Dei, herausgegeben von
E. Hoffmann, Prag, 1899.

Corpus Juris Civilis, Digesta, Institutiones,
herausgegeben von Krüger-Mommsen,
Berlin, 1908.

b. Literatur:

- | | |
|--------------------|---|
| Amann, Emile | Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, publiée sous la direction de Augustin Fliche et Victor Martin, Band 6, l'époque carolingienne, 1947. |
| Anspach, A. E. | Das Fortleben Isidors im VII. bis IX. Jahrhundert. Miscellanea Isidoriana, Rom, 1936. |
| Arquillière, H. X. | L'Augustinisme politique, 2. Auflage, Paris, 1955. |
| Bader, K. S. | Herrschaft und Staat im deutschen Mittelalter. Historisches Jahrbuch, Band 62-69, 1949. |
| Bärmann, Johannes | Zur Entstehung des Mainzer Erzkanzleramtes. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (ZSRG), Band 75, 1958, Germanistische Abteilung (GA). |
| Beck, Hans-Georg | Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuches der Altertumswissenschaft, Teil 2, Band 1, München, 1959. |
| Berges, Wilhelm | Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters, Stuttgart, 1952. |
| Bernheim, Ernst | Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung, Tübingen, 1918. |
| Beumer, J. | Ekklesiologische Probleme der Frühscholastik, in Scholastik 26 (1951) und 27 (1952). |
| Beyerle, Franz | Das frühmittelalterliche Schulheft vom Ämterwesen. ZSRG, Band 69, 1952, GA. |

- Bihlmeyer-Tüchle Kirchengeschichte, 2. Teil, Das Mittelalter, 12. Auflage, Paderborn, 1948.
- Booz, Ernst Fürstenspiegel des Mittelalters bis zur Scholastik, Freiburg, 1913.
- Born, Lester K. The Specula Principis of the Carolingian Renaissance. Revue belge de philologie et d'histoire (RB), Band 12, 1933.
- Büttner, Heinrich Aus den Anfängen des abendländischen Staatsgedankens - Die Königserhebung Pippins, in: Das Königtum, seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Lindau und Konstanz, 1956.
- Cabaniss, J. Allen Agobard of Lyons, Syracuse, 1953.
- Cabaniss, J. Allen Agobard of Lyons, Speculum, Band 26, 1951.
- Carlyle, R. W. u. A. J. Medieval Political Theories in the West, Band 1, Edinburgh, 1903.
- Caspar, Erich Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft, Neudruck, Darmstadt, 1956.
- Conrad, Hermann Deutsche Rechtsgeschichte, Band 1, Frühzeit und Mittelalter, Karlsruhe, 1954.
- Conrat (Cohn) Ein Traktat über romanisch-fränkisches Ämterwesen, ZSRG, Band 29, 1908, GA.
- Daniel-Rops, Henry Die Kirche des Frühmittelalters, München, 1953.
- David, Marcel La Souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du IXe au XVe siècle, 1954.
- Delaruelle, E. En relisant le "De institutione regia" de Jonas d'Orléans. L'entrée en scène de l'épiscopat carolingien. Mélanges Halphen, Paris, 1951.
- Dempf, Alois Sacrum Imperium, Neudruck, Darmstadt, 1954.
- Dümmler, Ernst Nachrichten in Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde(NA), Band 28, 1903.
- Dümmler, Ernst Edition des Mahnschreibens eines unbekannten Verfassers, in NA, Band 13, 1888.

- Eigl, Leopold Walafrid Strabo. Ein Mönchs- und Dichterleben, Wien, 1908.
- Eisler, Rudolf Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 3. Auflage, Berlin, 1910.
- Erdmann, Carl Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters, Berlin, 1951.
- Ewig, Eugen Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter, in: Das Königtum, seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Lindau und Konstanz, 1956.
- Feine, Hans Erich Kirchliche Rechtsgeschichte, Band 1, Die Katholische Kirche, Weimar, 1950.
- Fichtenau, H. v. Das karolingische Imperium. Soziale und geistige Probleme eines Großreiches, Zürich, 1949.
- Folz, Robert L'idée d'empire en occident, Paris, 1953.
- Gebhardt, Bruno Handbuch der deutschen Geschichte, Band 1, Frühzeit und Mittelalter, Stuttgart, 1957.
- Haller, Johannes Das Papsttum, Idee und Wirklichkeit, Band 2, Stuttgart, 1951.
- Halphen, Louis L'idée de l'état sous les Carolingiens. Revue historique, Band 185, 1939.
- Halphen, Louis Le "De ordine palatii" d'Hincmar, Revue historique, Band 183, 1938.
- Halphen, Louis Charlemagne et l'Empire Carolingien, Paris, 1949.
- Hauck, A. Kirchengeschichte Deutschlands, 2. Teil, 5. Auflage, Leipzig, 1935.
- Hefele, Carl Joseph Conciliengeschichte, nach den Quellen bearbeitet, Band 4, Freiburg, 1860.
- Hellmann, Siegm. Pseudo-Cyprian. De XII abusivis saeculi. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Reihe 3, Band 4, Heft 1, Leipzig, 1910.
- Hellmann, Siegm. Sedulius Scottus. Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, München, 1906.

- Holtzmann, Robert Französische Verfassungsgeschichte von der Mitte des 9. Jahrhunderts bis zur Revolution. München und Berlin, 1910.
- Kern, Fritz Recht und Verfassung im Mittelalter. Historische Zeitschrift (HZ), Band 120, 1919.
- Kern, Fritz Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter, herausgegeben von Rudolf Buchner, 2. Auflage, Darmstadt, 1954.
- Kindt-Kiefer, J. Über die Fundamentalstruktur des Staates, Bern, 1940.
- Klinkenberg, H. M. Über karolingische Fürstenspiegel. Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, Band 7, 1956.
- Knabe, Lotte Die gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreites (Historische Studien, Band 292), Berlin, 1936.
- Kromeyer-Veith Heerwesen und Kriegsführung der Griechen und Römer, Handbuch der Altertumswissenschaft, 4. Abteilung, 3. Teil, 2. Band, München, 1928.
- Laehr, G. Ein karolingischer Konzilsbrief und der Fürstenspiegel Hinkmars von Reims, herausgegeben von Erdmann, NA, Band 50, 1935.
- Lemaire, André Les lois fondamentales de la monarchie française, Paris, 1907.
- Leonardi, Josef Agobard von Lyon und seine politische Publizistik, Wien, 1927.
- Lilienfein, Heinr. Die Anschauungen von Staat und Kirche im Reich der Karolinger, Heidelberg, 1902.
- Manitius, Max Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, Band 1, München, 1911.
- Marks, J. F. Die politisch-kirchliche Wirksamkeit des Erzbischofs Agobard von Lyon. Jahresbericht über das Realprogymnasium der Stadt Viersen, Leipzig, 1888.
- Mayer, Theodor Staatsauffassung in der Karolingerzeit, in: Das Königtum, seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Lindau und Konstanz, 1956.

- | | |
|----------------------|--|
| Mitteis, Heinrich | Der Staat des hohen Mittelalters, Weimar, 1953. |
| Offergelt, Franz | Die Staatslehre des heiligen Augustinus nach seinen sämtlichen Werken, Bonn, 1914. |
| Ohr, Wilhelm | Der karolingische Gottesstaat in Theorie und Praxis, Leipzig, 1902. |
| Ostrogorsky, Georg | Geschichte des byzantinischen Staates, Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuches der Altertumswissenschaft, 2. Auflage, München, 1952. |
| Pacaut, Marcel | La théocratie: L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age, Paris, 1957. |
| Pfeil, Elisabeth | Die fränkische und deutsche Romidee des frühen Mittelalters, München, 1929. |
| Plöchl, W. | Geschichte des Kirchenrechts, Band 1, Das Recht des 1. christlichen Jahrtausends, Wien, 1953. |
| Reviron, Jean | Les idées politico-religieuses d'un évêque du IXe siècle. Jonas d'Orléans et son "de institutione regia". Etude et texte critique. Paris, 1930. |
| Röder, Josef | Das Fürstenbild in den mittelalterlichen Fürstenspiegeln auf französischem Boden, Münster, 1933. |
| Schieffer, Th. | Rezension zu M. Davids "La Souveraineté...". Hist. Jahrb. 1957. |
| Schramm, Percy Ernst | Der König von Frankreich, Weimar, 1939. |
| Schramm, Percy Ernst | Studien zu frühmittelalterlichen Aufzeichnungen über Staat und Verfassung, ZSRG, Band 49, 1929, GA. |
| Schrörs, Heinrich, | Hinkmar, Erzbischof von Reims. Sein Leben und seine Schriften, Freiburg, 1884. |
| v. Severus, E. | Lupus von Ferrières. Gestalt und Werk eines Vermittlers antiken Geistesgutes an das Mittelalter im 9. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 21, Münster, 1940. |
| Sickel, W. | Das byzantinische Krönungsrecht bis zum 10. Jahrhundert, in: Byzantinische Zeitschrift, Band 7, 1898. |

- Simson, Bernhard Jahrbücher des fränkischen Reichs unter Ludwig dem Frommen, Band 1, Leipzig, 1874.
- Sprotte, F. Biographie des Abtes Servatus Lupus von Ferrières, nach Quellen des 9. Jahrhunderts verfaßt, Regensburg, 1880.
- Stutz, Ulrich Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts, Neudruck, Darmstadt, 1954.
- Tiralla, Hugo Das augustinische Idealbild der christlichen Obrigkeit als Quelle der Fürstenspiegel des Sedulius Scottus und des Hinkmar von Reims, Greifswald, 1916.
- Treitinger, Otto Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell, 2. Auflage, Darmstadt, 1956.
- Troeltsch, E. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen, 1912.
- Ullmann, Walter The Growth of Papal Government in the Middle Ages, London, 1955.
- Wattenbach-Levison Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter - Vorzeit und Karolinger - III. Heft, die Karolinger vom Tode Karls des Großen bis zum Vertrag von Verdun, bearbeitet von Heinz Löwe (zitiert: Wattenbach-Levison-Löwe), Weimar, 1957.
- Wattenbach-Levison Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter - Vorzeit und Karolinger - Beiheft: Die Rechtsquellen, von Rudolf Buchner (zitiert: Wattenbach-Levison-Buchner), Weimar, 1953.
- Werminghoff, A. Die Fürstenspiegel der Karolingerzeit, Historische Zeitschrift, 1902.
- Wilmart, A. L'admonition de Jonas au roi Pépin et le florilège d'Orléans, Revue Bénédictine (RBén.) Jahrg. 45, 1933.
- Dictionnaire de théologie catholique.
- Lexikon für Theologie und Kirche.
- Du Cange, Glossarium mediae et infimae Latinitatis.

EINLEITUNG

Die Beschäftigung mit mittelalterlichem Verfassungsgeschehen bringt uns immer in ein gewisses Dilemma, wenn wir versuchen wollen, einen Verfassungszustand dieser Zeit als Staat zu charakterisieren. Je weiter wir in die mittelalterliche Vergangenheit zurückgehen, um so weniger angemessen wird dieser Ausdruck (Schramm, S.1/2), der nach unserer heutigen begrifflichen Vorstellung ein Abstraktum beinhaltet, das das frühmittelalterliche Verfassungsleben nicht ausfüllen kann. Das gilt aber nicht nur für die historisch gewordenen Gebilde völkischen Gemeinschaftslebens, wie wir sie in der Verfassungsgeschichte zu analysieren und zu beschreiben versuchen, es gilt auch für die geistige Grundlage der Verfassungsgeschichte, für die Verfassungstheorie. Sie entspringt und entspricht der Begriffs- und Vorstellungswelt ihrer Zeit, und wir können nur dann weiter in sie eindringen, wenn wir - trotz der Beschränktheit der Mittel, die dem Historiker zur Verfügung stehen - versuchen, den Geist der Zeit, die der Gegenstand unserer verfassungstheoretischen Betrachtung bilden soll, so tief wie möglich zu ergründen.

Der Weg, den wir hier einschlagen wollen in der Darstellung des für die Geschichte der Verfassungstheorie bedeutsamen Inhalts der Fürstenspiegel und politischen Schriften des Jonas von Orléans, Hinkmar von Reims, Sedulius Scottus, Lupus von Ferrières und des Agobard von Lyon führt uns daher zwangsläufig weiter zurück in die Geschichte, zurück zu den Quellen, aus denen sie selbst ihre geistige Nahrung sogen. So werden wir uns zunächst mit Augustinus, Gelasius und Gregor dem Großen, weiter mit Isidor von Sevilla und Pseudo-Cyprian zu befassen haben und uns vor der Betrachtung unserer Autoren auch noch den kleineren Schriften auf dem Gebiete der Fürstenspiegelliteratur im westlichen Frankenreich zuwenden müssen. Diese sind zum Teil unter Außerachtlassung der zeitlichen Reihenfolge - vorangestellt. Der Hauptteil ist den im Untertitel genannten Schriftstellern vorbehalten. Hier nehmen Jonas v. Orléans und Hinkmar v. Reims den ersten Platz ein, während Agobard v. Lyon wegen seiner Eigenartigkeit der Schluß vorbehalten bleibt. Soweit notwendig, wird auf die Verbindungen der Theoretiker untereinander hingewiesen werden.

Auf eine begriffliche Schwierigkeit sei noch aufmerksam gemacht bei der Verwendung der Begriffe Theologie, Politik und Moral. Sie wurden nur mit Vorbehalt eingeführt und können auch nur mit Vorbehalt in ihrem heutigen Sinne verstanden werden. Von Theologie bei Augustinus kann man nur sprechen,

wenn man den theologischen Gehalt der Werke Augustins bezeichnen will. Die Theologie als Wissenschaft war erst im Begriff, sich von der Philosophie abzusetzen. Die Bezeichnung Politik wurde aus dem Französischen übernommen (Augustinisme politique - Arquillière; les idées politico-religieuses de Jonas d'Orléans - Reviron) und ist daher mehr in dem französischen Sinne zu verstehen: als Angelegenheit, die den Staat betrifft, etwa in dem Sinne von science politique. Moral ist die christliche Sittenlehre unserer Theoretiker. In ihrer Lehre über die Person des Königs lassen sich Moralisches und Politisches nicht trennen. Eine von Natur aus moralische Forderung wird, auf den König angewandt, zu einer politischen, weil die Moral des Königs maßgebend ist für seine Herrschaft, sein Land und sein Volk.

Nach der Behandlung unserer Fürstenspiegler, die im einzelnen sehr unterschiedlichen Umfang aufweist, werden wir versuchen, das Ergebnis ihrer Lehren unter für die Verfassungsgeschichte interessanten Gesichtspunkten kritisch zusammenzufassen. Dabei werden wir in der Darstellung ihrer Gesellschaftslehre erkennen müssen, daß ihnen ein Gebilde, das wir auch nur annähernd als Staat in unserem heutigen Sinne bezeichnen könnten, in keiner Weise vor-schwebt. Ihre Konzeption von der Ordnung der menschlichen Gesellschaft ist viel zu umfassend und viel zu wenig positivistisch-juristisch, als daß man das Wörtchen Staat hierauf anwenden dürfte.

...qui non solum caelum et terram, nec solum angelum et hominem, sed nec exigui et contemptibilis animantis uiscera nec auis pinnulam nec herbae flosculum nec arboris folium sine suarum partium conuenientia et quadam ueluti pace dereliquit: nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et seruitutes a suae prouidentiae legibus alienas esse uoluisse.

Augustinus, De Civ. Dei, V, 11.

A. DIE GRUNDLAGEN

I. Augustinus und der Beginn des politischen Augustinismus (1)

1. Der heilige Augustinus

Bevor wir zu der Betrachtung der einzelnen Fürstenspiegel und ihrer Verfasser übergehen, bedarf es zunächst einer generellen Umschau. Sie soll Antwort geben auf die Frage nach dem ideengeschichtlichen Hintergrund, dem die einzelnen Werke entwachsen konnten; allerdings muß sich die Arbeit beschränken auf die Zusammenfassung der Schwerpunkte. Wir berücksichtigen dabei nicht den Einfluß der heiligen Schrift, deren Geist gleichsam jede Argumentation unserer Theoretiker atmet. Nur an wichtigeren Stellen sei ein besonderer Hinweis gestattet. Auch eine genaue Zusammenstellung der benutzten patristischen Quellen soll hier nicht geboten werden. Soweit notwendig, wird auf sie bei den Einzelabhandlungen zurückgegriffen. Im übrigen kann auf die diesbezüglichen Untersuchungen und Aufzählungen bei Schrörs (2), Revirion (3), Canisius (4), Hellmann (5) und Sprotte (6) hingewiesen werden.

Der heilige Augustinus verdient wegen seiner grundlegenden Bedeutung besonders erwähnt zu werden. Es ist nicht übertrieben, wenn man ihn als den Vater der christlich-mittelalterlichen Staatslehre bezeichnet (7); von ihm ging letztlich der Anstoß aus zu den im 9. Jahrhundert in der Gestalt der Fürstenspiegel zu bescheidener Blüte gelangten politischen Theorien. Unsere Schriftsteller können sämtlich ihre augustinisches Grundlage nicht verleugnen (8). Wenn

Anmerkungen am Schluß des Textes, S. 86 ff.

auch der Geist des hl. Augustinus vielfach eine Wandlung erfahren hat (9), für die sie selbst mitverantwortlich zeichnen, - "les héritiers de sa doctrine n'ont pas hérité de son génie" (10) - so scheint es dennoch angebracht, die wichtigsten Punkte seiner Staatslehre ins Gedächtnis zu rufen. Dabei muß zunächst berücksichtigt werden, daß das Werk selbst aus einer Dynamik heraus geschaffen ist, die weniger politischen als vielmehr theologischen Ursprung hat (11). Aus diesem heraus ist grundsätzlich die Doktrin Augustins zu verstehen. Leider hat er das Verständnis seiner Lehren dadurch sehr erschwert, daß er ohne einheitliche Begriffssystematik arbeitet. Er verlangt vom Leser die Interpretation der wichtigsten Begriffe aus dem Zusammenhang heraus (12) (13), was zu den verschiedensten Mißverständnissen geführt hat (14). Diese sollen jedoch nicht weiter behandelt werden.

Schon bei der Lehre von der Civitas Dei bzw. der Civitas Diaboli muß zunächst in Betracht gezogen werden, daß Augustinus uns nicht, wie es für unsere heutige stark begrifflich ausgerichtete Vorstellungswelt wünschenswert gewesen wäre, in diesem Zusammenhang eine Definition des Begriffes "Staat" geliefert hat (15). Vielmehr führt er uns deskriptiv an das heran, was er dalegen will. Unter civitas versteht Augustin ein Phänomen, was wir heute etwa mit "Sozialgebilde" bezeichnen würden (16). Er stellt uns im Prinzip zwei civitates vor, die Civitas Dei und die Civitas Diaboli. Die Civitas Dei ist die Gemeinschaft aller Guten und die Civitas Diaboli die Gemeinschaft aller Bösen. Dabei ist keine Rücksicht genommen auf die diesseitige und auf die jenseitige Welt. Beide haben jedoch ein irdisches Erscheinungsbild, das mit dem jenseitigen verbunden ist. Die Begriffe überschneiden sich. Auch die Tatsache, daß auf der Erde Gute und Böse nebeneinander leben, ist berücksichtigt: "quamdiu permixtae sunt ambae Civitates..." (17). Diesbezüglich scheint Arquilliére Bernheim nicht richtig verstanden zu haben (18), denn Bernheim erkennt diese Mischform, wenn er auch keine eingehenderen Erläuterungen darüber bringt (19).

Strukturell weisen beide Civitates die verschiedensten Abstufungen auf. Maßgebend dafür ebenso wie für die Zugehörigkeit zu der jeweiligen Civitas ist die innere Einstellung der Menschen (20). Diese werden charakterisiert durch die Tugenden und die Laster.

Die Grundlage der Tugenden bilden pax und justitia (21). Die Grundlage der Sünde sind die superbia, die inoboedientia und der amor sui (22), die Wurzeln allen Übels. Die pax bedeutet in ihren verschiedenen, durch die differenzierte Konstitution der Civitas Dei bedingten Abstufungen einmal die Vollkommenheit des Friedens schlechthin. Zum anderen ist sie in ihrer Gestalt

als pax terrena der Frieden der Frommen und der Scheinfrieden der Unfrommen (23), wobei aber berücksichtigt werden muß, daß auch dieser "neutrale" Frieden zu wahren ist, wenn er sich nicht ausdrücklich gegen Gott wendet.

Wie in Anmerkung 22 bereits hervorgehoben, ist Arquilliére dem Begriff der justitia intensiv nachgegangen. Er sieht ihn als ein Entwicklungsergebnis aus paulinischer Lehre und patristischer Weiterbearbeitung und findet nunmehr bei Augustinus die Anwendung dieses durch das Neue Testament christlich geprägten Begriffes auf den Staat (24). Dabei wird dem ciceronischen Begriff der justitia der von Augustin dargestellte christliche entgegengesetzt: "Uera autem justitia non est nisi in ea republica, cujus conditor Christus est" (25). Der klassisch-weltliche Begriff hat dadurch einen völlig veränderten christlichen Wesensinhalt bekommen, der mit dem ursprünglichen nur noch den Namen gemein hat.

Wie Augustinus seinen Gerechtigkeitsbegriff in die staatliche Ordnung einbaut, wird deutlich in dem Bild des Herrschers, das er entwirft. Er setzt diesen unmittelbar in Beziehung zur Gerechtigkeit. An ihr mißt er die Herrscherqualitäten. Nicht ohne Bedacht steht sie in dem nachfolgenden Katalog an der Spitze der Eigenschaften, die Augustinus von einem Regenten verlangt. Sie ist die Grundlage für alle anderen Tugenden, die sich in einem "glücklichen" Fürsten vereinigen.

Im einzelnen unterscheidet Augustinus zwischen den regibus injustis, improbis oder pessimis (auch tyrannis) und den gerechten Herrschern. Der Tyrann herrscht nicht in Gehorsam gegen Gott und sucht nicht, die Untergebenen in Liebe auf den Wegen Gottes zu leiten, sondern seine Triebfeder ist die eigennützige Herrschsucht. Er hält seine Untertanen in knechtischer Unterwerfung. Er besitzt die superbia und alle möglichen Laster. Sein Regiment stellt sich dem der gottgefälligen Herrscher entgegen (26). Diese umschreibt Augustin und nennt sie dann glücklich:

si juste imperant,

si inter linguas sublimiter honorantium
et obsequia nimis humiliter salutantium
non extolluntur, et se homines esse
meminerunt,

si suam potestatem ad Dei cultum
maxime dilatandum majestati ejus
famulam faciunt,

- si Deum timent, diligunt, colunt,
- si plus amant illud regnum, ubi non
timent habere consortes,
- si tardius uindicant, facile ignoscunt,
- si eandem uindictam pro necessitate
regendae tuendaeque rei publicae, non
pro saturandis inimicitiarum odiis exserunt,
- si eandem ueniam non ad impunitatem
iniquitatis, sed an spem correctionis
indulgent,
- si quod aspere coguntur plerumque decernere,
misericordiae lenitate et benéficiorum
largitate compensant,
- si luxuria tanto eis est castigatior,
quanto posset esse liberior,
- si malunt cupiditatibus prauis quam
quibuslibet gentibus imperare,

et si haec omnia faciunt non propter ardorem inanis gloriae, sed propter caritatem felicitatis aeternae si pro suis peccatis humilitatis et miserationis et orationis sacrificium Deo suo vero immolare non neglegunt. Tales Christianos imperatores dicimus esse felices interim spe, postea re ipsa futuros, cum id quod expectamus aduenerit (27).

Gerade diese Aufzählung dessen, was ein Herrscher tun muß, um glücklich zu sein - sie erinnert trotz ihrer Abstraktion etwas an den 9. Grad der Abusiva (28) -, wird auch später noch ihre Bedeutung haben und bei Jonas (29) wie auch bei Hinkmar (30) wieder erscheinen.

2. Gelasius I.

Nach diesen einleitenden Betrachtungen nun einen Blick auf die anfängliche Weiterentwicklung der augustinischen Lehre, den Beginn dessen, was Arquillière mit "augustinisme politique" (31) bezeichnet.

Erstmalig werden augustinische Gedanken in der Lehre über regnum und sacerdotium in dem vielzitierten Briefwechsel des Papstes Gelasius (492 - 496) mit

Kaiser Anastasius in der Angelegenheit des acacianischen Schismas in die Politik eingeführt (32). Gelasius ist sozusagen bahnbrechend für die Ansprüche des Pontifikats. Seine berühmteste Stelle lautet: "Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificium et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem. Nosti enim, fili clementissime, quod lice praesideas humano generi dignitate, rerum tamen praesulibus divinarum devotus colla submittis, atque ab eis causas tuae salutis exspectas, inque sumendis coelestibus sacramentis eisque ut competit disponendis subdi te debere cognoscis religionis ordine potius quam praeesse, itaque inter haec ex illorum te pendere iudicio, non illos ad tuam velle redigi voluntatem. Si enim, quantum ad ordinem pertinet publicae disciplinae cognoscentes imperium tibi superna dispositione collatum, legibus tuis ipsi quoque parent religionis antistites, ne vel in rebus mundanis exclusae videantur obviare sententiae; quo, oro te, decet affectu eis obedire, qui praerogandis venerabilibus sunt attributi mysteriis? Proinde sicut non leve discrimen incumbit pontificibus siluisse pro divinitatis cultu, quod congruit; ita his, quod absit, non mediocre periculum est, qui, cum parere debeant, despiciunt. Et si cunctis generaliter sacerdotibus recte divina tractantibus fidelium convenit corda submitti, quanto potius sedis illius praesuli consensus est adhibendus, quem cunctis sacerdotibus et Divinitas summa voluit praeeminere et subsequens ecclesiae generalis jugiter pietas celebravit" (33).

Diesen Gedankengang hat Gelasius in seinem 4. Traktat noch weiter ausgebaut (34). Insbesondere geht er dort auf den gemeinsamen Ursprung von regnum und sacerdotium, Christus, ein.

Papst und Kaiser stehen nach Gelasius mit gleichem Rang an der Spitze der Weltordnung. Aber während dem Kaiser nur die potestas zukommt - "die mit allen Machtmitteln ausgestattete Staatsgewalt" - beansprucht Gelasius für das Papsttum die auctoritas, jenes hohe Ansehen seines Amtes, das ihm gegenüber der Position des Kaisers eine Vorrangstellung verleiht (35). Die Kompetenzen beider sind streng voneinander getrennt. Beide Gewalten stehen selbständig und unabhängig nebeneinander. In der Ausübung greifen sie jedoch ineinander. In kirchlichen Fragen soll der Kaiser dem Papst untergeben sein, in denjenigen der weltlichen Disziplin sind die Priester zum Gehorsam verpflichtet, aber - so räumt er ein - wenn schon der Kaiser für seine weltlichen Gesetze Gehorsam verlangen kann, um wieviel mehr kann es der Papst für die Gesetze Gottes. Dieser von Gelasius aufgestellte Dualismus (36) führt jedoch nicht zu einer Trennung von Kirche und Staat und beinhaltet auch keine Ablehnung

des mittelalterlichen Strebens nach der unitas, denn Gelasius verlangt: "Dualisme et coopération" (37). Nach der Vorstellung des Papstes sollen nämlich beide Gewalten - jede auf ihre Art - die Menschen zum Heile führen: "Les deux puissances sont condamnées à vivre en coopérant dans un délicat et souvent douloureux tête-à-tête" (38). Das alles bewegt sich für Gelasius im geistlichen Bereich, denn der Papst hatte weder die Absicht noch die Möglichkeiten, sich in die Angelegenheiten der weltlichen Politik einzumischen, sondern wollte lediglich klare Verhältnisse schaffen in den drängenden Problemen des acacianischen Schismas. Damit war aber gleichzeitig der Ansatz für eine zielbewußte kuriale Politik gegeben.

3. Gregor der Große

Die Entwicklung geht weiter unter Gregor dem Großen (590 - 604). Wenn auch die in seinen Schriften geäußerten Theorien nicht immer in Einklang standen mit seiner politischen Tätigkeit (39), so sind sie dennoch von nachhaltigerer Bedeutung geblieben, besonders für die Vorbereitung der im 9. Jahrhundert auf dem Gebiete der Fürstenspiegel kompilierten Schriften (40). Obwohl das Verhältnis zwischen Gregor I. und Augustinus noch differenzierterer Untersuchung bedarf (41), muß festgestellt werden, daß das Denken und Handeln Gregors weitgehend von augustinischem Geist bestimmt wird (42). Dabei muß berücksichtigt werden, daß Gregor I. seine Schriften (43) vor allen Dingen aus praktischen geistlichen Bedürfnissen heraus verfaßt hat (44), die ihn zwangen, die augustinischen Ideen dem Verständnis seiner Zeit anzupassen (45).

Er selbst trat sein Amt an zu einer Zeit, als die imperiale Macht in Byzanz noch einen sehr weitgehenden Einfluß auf die Kirche ausübte. Auch als Angehöriger des römischen Hochadels betrachtete er den Staat mit Hochachtung und sah ihn keineswegs als Konkurrenten an. Er war selbst Prätor und Präfekt von Rom gewesen (46) und hatte bereits vor seinem Pontifikat seine Loyalität gegenüber dem Staat bewiesen,

Das wird um so leichter verständlich, wenn man einen kurzen Blick auf das Verhältnis zwischen dem oströmischen Staat und der römischen Kirche wirft. Es ist ein grundsätzlich anderes als das des Westens gegenüber Rom (47).

Das Verhältnis des byzantinischen Kaisertums zur Kirche war im Prinzip kaum Wandlungen unterworfen (48). Ihre absolute Selbständigkeit der Kirche gegenüber haben die Kaiser bewahren können, weil sie eine ganz andere Ausgangsposition hatten.

Konstantin erst hatte der Kirche den Weg zu Freiheit und Aufstieg geebnet (49) (50); sie war gewissermaßen seine Schöpfung und mußte als solche auch seinen Nachfolgern untergeben bleiben. Hinzu kommt, daß die aufstrebende junge Kirche auf ein institutionell gefestigtes und ausgeformtes Kaisertum traf, das ohnedies der Träger der "politischen und rechtlichen Allgewalt" war und das die Kirche in das Reich einbaute und sich dienstbar machte. Dadurch wurde nicht nur verhindert, daß die weltliche Herrschaft in ein Abhängigkeitsverhältnis zur Kirche geriet, es wurde das genaue Gegenteil gesichert - es war und blieb eine Selbstverständlichkeit, daß die Kirche im byzantinischen Raum dem Kaiser untergeben war und von ihm beherrscht wurde.

Das Kaisertum blieb als Institution unabhängig von der Kirche. Daran änderten auch gelegentliche Eingriffe der Kirche wie beispielsweise die Maßregelung des Kaisers Theodosius durch Ambrosius im Jahre 390 oder die Zugeständnisse, zu denen der Patriarch Kaiser Phokas vor seiner Krönung (602) zwang, im Grunde nichts. Ambrosius hatte mit der Bannung des Kaisers eine rein geistliche Zurechtweisung beabsichtigt und erreicht, und auch die anläßlich der Krönung bald häufiger werdenden Versprechen und Gelübde, die schließlich einen formelhaften Charakter annehmen sollten, verlangten die Patriarchen nicht für sich und ihre Kirche, sondern zum Schutze des Glaubens im Reich (51). Das byzantinische Imperium ist ein christliches Imperium; der Kaiser ist ein christlicher Kaiser, der insbesondere seit dem 8. Jahrhundert in zunehmendem Maße mit sakralen Vorstellungen umkleidet wird und schließlich in ein weltliches Priesterkönigtum hineinwächst, wie es vor allem in der beziehungsreichen Staatssymbolik und in dem ausgeprägt "liturgischen Ausbau des höfischen Zeremoniells" (52) sinnfälligen Ausdruck findet.

Gegenüber dem Kaisertum, das kirchliche Bereiche weitestgehend kontrolliert, war es auf weite Sicht Aufgabe des Papsttums, die Unabhängigkeit der Kirche herbeizuführen und letztlich den Staat - und zwar jeden Staat - in kirchliche Zwecke einzubeziehen.

Auch Gregor I. - unter dessen Regierung der byzantinische Einfluß in Rom selbst fast ganz aufhörte (53) - befindet sich in dieser Reihe der Entwicklung zum politischen Augustinismus. Im Gegensatz zu Byzanz und den dortigen Bestrebungen, die Religion zu politisieren, weist er dem Staat und an dessen Spitze dem Königtum in der christlichen Gesellschaftsordnung einen ganz bestimmten Platz zu. Nach seiner Auffassung ist das Königtum ein Amt, das der König im Auftrag Gottes verwaltet. Er ist der Stellvertreter Gottes auf Erden, und seine Autorität ist daher so gut wie unantastbar (54). Der Schutz der Kirche und die Verbreitung des Glaubens sind ihm anvertraut. Die Könige

erhalten ihre Macht von Gott, und dieser nimmt sie ihnen wieder, wenn es ihm gefällt. Bei Gregor erscheint demgegenüber die Stellung des Papstes weniger profiliert, denn er träumt in einem gewissen Gegensatz zu Gelasius von einer Annäherung beider Gewalten. Die Trennung zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Bereich wird in seiner Politik nicht so sehr scharf verfolgt, jedoch ist er in der Theorie weit davon entfernt, verbindende Gedanken zu äußern.

Den Vorrang der geistlichen Gewalt behauptet er mit einer gewissen Vorsicht, aber mit Bestimmtheit (55). Da nämlich die Kirche die Aufgabe hat, die Menschen zum Heil zu führen, ist es die höchste Pflicht des Staates, der Kirche zu dienen. Dies faßt Arquilliére (56) wie folgt zusammen: "Au fond, en confiant aux rois une mission religieuse, il conférerait à l'institution royale un caractère qui devait non seulement devenir primordial dans une société chrétienne - mais absorber peu à peu son indépendance et son droit naturel. A telles enseignes que cette fonction religieuse du souverain deviendra, aux yeux des théologiens et des papes, sa principale raison d'être. La royauté était orientée par le fait même vers un assujettissement à l'autorité de l'Eglise. Dans ce mouvement, lent et irrégulier, Grégoire le Grand marque une étape considérable" (57). Schon jetzt beginnen sich die Grundsätze zu präzisieren, mit denen die Kirche in den kommenden Jahrhunderten ihre Machtansprüche anmelden wird. Damit ist der Einfluß Gregors I. auf diese nachfolgende Zeit keineswegs erschöpft. Er findet sich noch in den verschiedensten, hier der geringeren Bedeutung wegen nicht erwähnten Zusammenhängen (58).

4. Isidor von Sevilla

Auch die Schriften des Bischofs Isidor von Sevilla (Bischof v. 601 - 636) sind nicht ohne Einfluß geblieben auf die politischen Lehren im 9. Jahrhundert (59). Obwohl dieser große Kirchenlehrer selbst mit eigenen Gedanken kaum hervorgetreten ist, verdient er es dennoch, als einer der größten Enzyklopädisten und Kompilatoren bezeichnet zu werden (60).

Hier interessiert vor allem seine von Jonas von Orléans, Hinkmar von Reims, Sedulius Scottus und Kathvulf übernommene Definition des Königs: "Reges a regendo vocati sicut enim sacerdos a sanctificando, ita et rex a regendo: non autem regit qui non corrigit. Recte igitur faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur. Unde et apud veteres, tale erat proverbium: Rex eris si recte facies, si non facias non eris" (61) (62). Auch die von Isidor gelieferte Begriffsbestimmung des Tyrannen kehrt im 9. Jahrhundert wieder (63).

Im Hinblick auf die Entwicklung der politischen Theorien darf weiterhin nicht unerwähnt bleiben, daß Isidor sich auch mit dem Verhältnis der geistlichen und der weltlichen Gewalt auseinandergesetzt hat (64). Dabei erblickt er die Existenzberechtigung der weltlichen Herrscher nur noch in ihrer Schutzfunktion gegenüber der Kirche, eine These, die im 9. Jahrhundert gerne wieder aufgegriffen werden sollte, denn: "Tous les théoriciens politiques de son époque (gemeint ist das 9. Jahrhundert), Smaragde, Jonas d'Orléans, Sedulius Scottus, Hincmar, sont d'accord pour voir dans la religion, dans le droit chrétien l'unique fondement de la puissance séculière" (65). Es bleibt festzuhalten, daß das, was bei Gregor eine Folgerung aus der moralischen und geistlichen Aufgabe der Kirche war, bei Isidor zu einem Postulat geworden ist: Der Staat hat keinen Selbstzweck mehr, sondern - überspitzt gesagt - die Kirche ist der Zweck des Staates (66) (67).

II. Die Abusiva Pseudo-Cyprians

An der nächsten Stelle in der chronologischen Reihenfolge der geistigen Grundlagen unserer Theoretiker steht das von ihnen gerne und viel zitierte Schriftchen "De duodecim abusivis saeculi", dessen unbekannter Verfasser heute gemeinhin mit Pseudo-Cyprian bezeichnet wird (68). Die Schrift ist etwa Mitte des 7. Jahrhunderts - zwischen 630 und 700 (69) - in Irland entstanden und hat sich, wie wir aus ihrer weiten Verbreitung sehen (70), im Mittelalter großer Beliebtheit erfreut.

Als Modell diente dem Verfasser das 7. Kapitel der Regula Benedicti (71), dessen Schema er zu seiner Arbeitsweise benutzte. Das anfänglich mehr moraltheologische Werk erhält in seinen späteren Kapiteln "dominus sine virtute", "rex iniquus", "plebs sine disciplina" und "populus sine lege" einen gewissen politischen Charakter. Wegen seiner großen Bedeutung für die spätere Zeit soll an dieser Stelle das 9. Kapitel wiedergegeben werden: "Der ungerechte König steht auf der 9. Stufe der Übel. Obwohl er eigentlich die Bösen zurechtweisen müßte, bewahrt er vor sich selbst nicht die Würde seines Namens. Der Name des Königs (rex) hat begreiflicherweise den Sinn, daß der König allen seinen Untergebenen Leiter und Weisender (rector) sein soll. Aber wie kann er andere verbessern, wenn er seine eigenen Sitten nicht überprüft? Die Gerechtigkeit des Königs erhöht seinen Thron, und die Wahrheit befestigt die Regierung der Völker. Die Gerechtigkeit des Königs besteht darin, niemanden ungerecht mit Gewalt zu unterdrücken, ohne Ansehen der Per-

son zwischen den Nächsten und anderen Recht zu sprechen, Fremdlunge, Waisen und Witwen zu beschützen, Diebstahl zu verhindern, Ehebruch zu bestrafen, Ungerechte nicht zu erhöhen, Schamlose und Schauspieler nicht zu beköstigen, Gottlose auf der Erde zu vernichten, Vatermörder und Meineidige nicht leben zu lassen, die Kirchen zu verteidigen, die Armen mit Almosen zu nähren, Gerechte über die Reichsgeschäfte zu bestellen, alte, weise und besonnene Ratgeber zu erwählen, nicht auf abergläubige Zauberer, Wahrsager und Schlangenbeschwörer zu hören, sich nicht dem Zorn hinzugeben, das Vaterland tapfer und gerecht gegen die Feinde zu schützen, immer auf Gott zu vertrauen, im Glück nicht hoffärtig zu werden, alles Widrige geduldig zu tragen, den katholischen Glauben an Gott zu haben, bei seinen Kindern kein gottloses Handeln zu dulden, bestimmte Stunden dem Gebet zu widmen, vor den festgesetzten Zeiten keine Speisen zu genießen, denn wehe dem Land, dessen König ein Knabe ist und dessen Fürsten schon frühmorgens essen. Das alles führt in der Gegenwart zum Wohlergehen des Reiches und den König selbst zu dem besseren himmlischen Königreich. Wer aber sein Reich nicht nach diesem Gesetz ausrichtet, bringt die Herrschaft in viele Schwierigkeiten. Oft wird der Friede gebrochen und das Reich wird angegriffen, die Erde bringt weniger Frucht und das Volk wird in seinem Dienst gestört. Viele und mannigfaltige Bedrängnisse beeinträchtigen den Wohlstand des Reiches. Der Tod der Kinder und Lieben bringt Trauer. Feindliche Angriffe verwüsten alle Provinzen. Wilde Tiere zerfleischen die Herden. Unwetter und Winterstürme verringern die Fruchtbarkeit der Felder und hindern den Dienst des Meeres. Blitzschläge verbrennen Ernten, blühende Bäume und Weinstöcke. Vor allem aber verfinstert die Ungerechtigkeit des Königs nicht alleine das Antlitz des gegenwärtigen Reiches, sie umnachtet auch seine Kinder und Enkel, damit sie nach ihm die Erbschaft nicht halten können. Wegen der Schuld Salomons entriß der Herr die Herrschaft des Hauses Israel seinen Söhnen und wegen der Gerechtigkeit des Königs David ließ er die Leuchte immer bei seinen Nachkommen in Jerusalem. Was die Gerechtigkeit für den König auf der Erde bedeutet, ist für den Beschauer leicht zu erkennen: Sie bringt den Völkern Frieden, dem Lande Sicherheit, ist Schutz und Schirm dem Volk. Sie gewährt Kranken Heilung, den Menschen Freude, gibt der Witterung Milde, dem Meer Heiterkeit und der Erde Fruchtbarkeit. Die Armen werden getröstet. Sie sichert den Kindern ihre Erbschaft und dem König selbst die Hoffnung auf die künftige Seeligkeit. Gleichviel muß der König beherzigen, daß er - ebenso wie er auf seinem Thron als erster den Menschen vorangestellt ist - in der Strafe an der Spitze stehen wird, wenn er die Gerechtigkeit nicht übt. Denn alle Sünder, die ihm jetzt untergeben sind, wird er zur Strafe in der Verdammnis über sich haben (72).

In der ihm eigenen bildhaften Weise hat der Schreiber sich über die Gerechtigkeit des Königs verbreitet. Zunächst hat er die Aufgaben des gerechten Königs umrissen, dann die üblen Folgen der Ungerechtigkeit aufgezählt und abschließend den Lohn der Gerechtigkeit auf verlockende Art dargestellt. Dabei kann der Verfasser seine augustinischen Gedanken nicht verleugnen (73), wenn ihm auch die völlig selbständige Verarbeitung eingeräumt werden muß.

Von den Abusiva haben Jonas von Orléans und Hinkmar von Reims regen Gebrauch gemacht. Auch Sedulius verwertet sie, jedoch nicht den hier zitierten 9. Grad (74).

III. Der Traktat über das romanisch-fränkische Ämterwesen und Walafrid Strabo

Ehe wir uns den zeitgenössischen Schriften politischen Inhaltes zuwenden, sei noch eine kleine Abschweifung auf die Behandlung der staatlichen Organisation in dem sogenannten "Traktat über romanisch-fränkisches Ämterwesen" gestattet (75). Diese Schrift gibt eine systematisch gestaltete Übersicht über staatliche und militärische Ämter und bietet einen Einblick in den Aufbau des frühmittelalterlichen Staates (76). Die Entstehungsgeschichte des Traktats ist unbekannt. Beyerle (77) vermutet in ihm nicht den Zweck einer gelehrten Abhandlung, sondern betrachtet ihn als ein Lehrmittel, ein "Schulheft", wie er sich ausdrückt. Er sieht den bis heute noch nicht endgültig erforschten Grundtext als ostgotischen Ursprungs an (78) - aus der Zeit des Königs Athalarich (526 - 534) - und vermutet Zusätze aus der frühen Merowingerzeit vor 550 (79).

Schon Conrat hat den Traktat, der selbst nicht unterteilt ist, in vier Abschnitte gegliedert, die sich nach Beyerle wie folgt bezeichnen lassen: 1. Kommandos, Staatsämter, Herrscher, 2. Hofämter, 3. Städtische Ämter, 4. Soziale Klassen, grundherrliche Beamte.

In dem ersten Abschnitt ist die Ämterverfassung schematisch dargestellt, und zwar nach dem bestehenden Unterordnungsverhältnis: "Ex hac supputatione constat, quod sit decanus sub centurione, centurio sub tribuno, tribunus sub comite, comes sub duce, dux sub patricio, patricius sub rege vel imperatore ut Caesar sub Augusto" (80)

Decanus und Centurio haben nur militärischen Rang. Dem Tribunus und dem Comes sind neben militärischen auch Verwaltungsaufgaben zugeordnet. Über ihnen stehen der Dux, der Patricius, der König und der Imperator. Die Figur

des Patricius, der eine Art Stellvertreter des Königs ist, entstammt wahrscheinlich germanischem wie römisch-byzantinischem Verfassungsdenken (81). Im Mittelpunkt des 2. Abschnittes stehen die Hofämter und die entsprechenden Staatsgeschäfte. Bei den Amtspersonen, die mit am Tische des Königs sitzen, nimmt der Preses eine besondere Stellung ein. Er übt hohe richterliche Funktionen aus (82). Des weiteren ist der Prefectus erwähnt, der an der Spitze der Optimaten steht, denen gemeinsam mit den Bischöfen ebenfalls jurisdiktionelle Aufgaben übertragen sind. Dazu kommen noch die Consules und die Proconsules, die nach der gegebenen Beschreibung vermögensrechtliche Interessen des Königs wahrzunehmen haben. Im 3. Abschnitt finden wir im Defensor und im Curator Anklänge an die römische Kommunalverfassung. Der Defensor hatte zwar ursprünglich nur bestimmte richterliche Aufgaben, wurde aber später zu einem Kommunalbeamten von zentraler Bedeutung (83). Dem Curator sind polizeiliche Aufgaben zugewiesen. Der 4. Abschnitt des Traktats bietet eine Vermögensordnung, deren Rangfolge sich nach dem Umfang des Besitzes richtet.

Dieser Traktat, dessen hauptsächliche Bedeutung Schramm (84) im Gegensatz zu Beyerle darin sieht, daß er ein Versuch ist, mit alten literarischen Mitteln Rechts- und Verfassungszustände zu fixieren, findet ein späteres und reiferes Abbild im 32. Kapitel von Walafrid Strabos "Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum" (85) (86). Der Reichenauer Abt sieht in dem Aufbau der geistlichen Hierarchie eine Nachbildung des weltlichen Staates und versucht, die Würden und Ämter auf beiden Seiten durch direkte Gegenüberstellung zu vergleichen (87) und so auf eine konstruktive Art den Aufbau des Staates und der Kirche zu erfassen. Indessen sieht auch er entsprechend dem Einheitsgedanken der damaligen Zeit letztlich die einende Verbindung von Staat und Kirche: "Ceterum ex utriusque ordinis coniunctione et dilectione una domus Dei construatur, unum corpus Christi efficitur cunctis membris officiorum suorum fructus mutuae utilitatis conferentibus..." (88). Dem schließt sich abschließend ein sehr ins einzelne gehender Vergleich über die Funktionen der verschiedenen Menschengruppen als Organe dieses "corpus" an (89).

IV. Die kleineren Schriften der Fürstenspiegelliteratur im westlichen Frankenreich des 9. Jahrhunderts

Nunmehr wollen wir uns den unbedeutenderen Werken der Fürstenspiegelliteratur im westlichen Frankenreich des 9. Jahrhunderts zuwenden, den kleineren Brü-

dem und Begleitern der unten behandelten politischen Theoretiker.

1. Die Briefe

Unter ihnen finden sich außer den Schriften von Dhuoda und Smaragd zwei Briefe des ausgehenden 8. beziehungsweise des 9. Jahrhunderts (90), und zwar ein um das Jahr 775 geschriebener Brief eines gewissen Kathvulf an Karl den Großen (91) und ein von Dümmler (92) herausgegebener Brief eines unbekannten Verfassers.

Der Brief Kathvulfs beginnt mit dem Hinweis auf Gott, den Schöpfer aller Dinge und führt Karl vor Augen, mit welchen Glücksgütern er reich gesegnet ist. Diese verpflichten ihn zu einem besonders frommen und gottesfürchtigen Leben. Auch der Schutz der Kirche ist ihm anbefohlen: "*Sponsam Christi vestire cum ornamentis super omnia, id est ecclesiarum privilegia constituere maxima*" (93). Nach der Schilderung der acht Säulen, die das Reich des Königs stützen - sie werden uns bei Sedulius Scottus wieder begegnen - bringt er Gedanken aus dem 9. Grad der *Abusiva Pseudo-Cyprians* und schließt mit einem Gedicht auf die heilige Dreifaltigkeit.

Der von Dümmler herausgegebene Brief stellt sich als eine oberflächliche Bearbeitung eines Ermahnungsschreibens an einen merowingischen König dar (94) (95). Er ist wahrscheinlich an einen der Söhne Ludwigs des Frommen gerichtet und nach dem Jahre 817 entstanden (96).

Der Inhalt der Schrift, die sich '*monitorium opus*' (97) nennt, befaßt sich ebenfalls mit allgemeinen an den König gerichteten Ermahnungen. Der Schreiber fordert in gedrängten Worten und mit vielen unterschiedlich genauen (98) Bibelzitatzen den König auf zu einem frommen und tugendhaften Leben. Er empfiehlt ihm die Schriftlesung und weist auf das Beispiel der Könige David und Salomon hin: die Beachtung der Gebote Gottes gibt dem König Heil und Frieden. Der Autor wird nicht müde, den König auf die Tugenden aufmerksam zu machen, die er üben soll, und legt ihm auch das Wohl der Kirchen und Klöster ans Herz. Dies alles geschieht in einer Form, wie wir sie bei den großen Fürstenspiegeln wiederfinden werden und "*...cupiens et optans vestram excellentiam ita in praesenti saeculo prosperari, ut de caducis et de terrinis pervenire mereamini ad stabilia et firma in celis palatia, que nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit, que praeparavit Deus diligentibus se*" (99).

2. Der "Liber manualis" der Dhuoda

Zu den kleineren Schriften mit dem Inhalt eines Fürstenspiegels wird auch der "Liber manualis" (100) der Gräfin Dhuoda gezählt. Dhuoda ist die erste Schriftstellerin auf westfränkischem Boden. Sie verfaßte das Werkchen in den Jahren 841 bis 843 als ein "Geleitbuch fürs Leben" (101) für ihren Sohn Wilhelm, der sich am Hofe Karls des Kahlen aufhielt. Der Inhalt der Schrift ist nur sehr locker geordnet. In den einleitenden Kapiteln widmet sie sich der religiösen Belehrung und Ermahnung, dann klärt sie den Sohn auf über sein Verhalten zu seinem Vater, zu seinem König und gegenüber Hoch und Niedrig. Ganz besonders empfiehlt sie ihm die Übung der christlichen Tugenden, mit deren Hilfe er zur Vollkommenheit streben soll. Sie fährt fort mit eindringlichen Ermahnungen zum Gebet für die verschiedensten Anliegen und schließt mit einer Anleitung zu dem Gesang der Psalmen. Alles ist durchwoben mit reichhaltigen biblischen Zitaten und vielfältigen Abschweifungen.

Die Schrift ist weit davon entfernt, eine klare Zeichnung dessen zu bieten, was Dhuoda sich unter einem christlichen Fürsten vorstellt. Sie hat keinerlei politische Qualitäten oder Ambitionen. Dhuodas Erziehungsstreben bleibt im persönlich-privaten Rahmen; "so etwa, wie eine christlich fromme Mutter ihren Sohn als echten Christen sehen möchte, der sich seiner Pflichten bewußt sein und sein Handeln in der Liebe zu Gott einrichten soll" (102).

3. Der Abt Smaragd von St. Mihiel

Den Auftakt zu den nachfolgenden Fürstenspiegeln im westlichen Frankenreich bot wahrscheinlich die der Vermutung nach an Karl den Großen gerichtete (103) "Via Regia" des Abtes Smaragdus von St. Mihiel (104). Die Schrift selbst bietet in verfassungstheoretischer Hinsicht wenig Interessantes, soll aber der Vollständigkeit halber hier kurz besprochen werden. Vorangestellt ist ihr ein Widmungsschreiben, in dem der Autor den Zweck seines Werkes ankündigt: "En jam aggrediar Domino miserante tibi, rex, regiam describere viam, qua ambulans non habebis offendiculum, sed perfectum in finem aeternumque cum gaudio a Domino excipies regnum, in qua via dilectionis gradum convenienter ponimus primum" (105). Schon daraus ist unschwer zu entnehmen, daß Smaragd ein religiöses Erbauungsbuch vorlegen will. Dementsprechend ist auch sein Werk aufgebaut. Schrittweise geht er mit seinem Adressaten von Tugend zu Tugend auf der "Via Regia". Er beschreibt die Bedeutung der Tugenden und ermahnt zu deren eindringlicher Übung. Er beginnt mit der Gottes- und Nächstenliebe und der Verpflichtung des Königs, die göttlichen Gebote zu

befolgen. Dann kommt er nach der Behandlung der Gottesfurcht zur sapientia, die er als die wichtigste der königlichen Tugenden ansieht (106). In den nachfolgenden, reich mit Bibelzitaten ausgeschmückten Kapiteln behandelt er weitere Tugenden wie prudentia, simplicitas, patientia, justitia, misericordia, humilitas, pax, zelus rectitudinis, clementia und fügt daran seine Abhandlung über die Laster, die der König bekämpfen soll, allen voran die superbia, die das "primum et summum vitium" (107) ist. Darauf schließt er völlig unvermittelt mit den Kapiteln 31 und 32, die der Suche nach dem Schutz Gottes und dem Gebet gewidmet sind. Wie schon oben angedeutet, hat das sehr persönlich gehaltene Werk nur moralisch-paränetischen Charakter. Es will ein reiner Tugendspiegel für den König sein und sich nicht mit politisch-religiösen Problemen auseinandersetzen. Zu den Tugenden bleibt immerhin bemerkenswert, wie stiefmütterlich hier die justitia und die pax im Gegensatz zur sapientia behandelt werden, der Smaragd die größere Bedeutung beimißt. Diese seelsorgerische Schrift des Abtes von St. Mihiel atmet noch einen ganz anderen und weltferneren Geist, als wir schon in den nun folgenden Lehren des Bischofs Jonas von Orléans kennenlernen werden.

B. DIE STAATSTHEORETISCHEN IDEEN DES
JONAS VON ORLEANS, HINKMAR VON REIMS,
SEDULIUS SCOTTUS, SERVATUS LUPUS VON FERRIERES
UND AGOBARD VON LYON

I. Einführung

Unsere Fürstenspiegel können nicht ohne ihre Zeit (108) verstanden werden. Sie sind sämtlich nach der glanzvollen Ära Karl des Großen geschrieben worden, als das fränkische Großreich zum Verfall verurteilt war. Karl war es gelungen, das fränkische Staatskirchentum auf der von dem heiligen Bonifatius gelegten Grundlage zur Blüte zu bringen. Obwohl er sich selbst an die Spitze der kirchlichen Verwaltung stellte, brachte er ihren religiösen Aufgaben volles Verständnis entgegen und wirkte nach Kräften an dem inneren und äußeren Aufbau der Kirche mit. Zwar kümmerte er sich wenig um die kirchlichen Rechtsregeln, wenn sie seinen sonstigen politischen Interessen widersprachen, aber er sorgte dafür, daß die Dinge im Lot blieben, so daß er eine vernünftige Koordination des geistlichen und des weltlichen Regimentes herbeiführte. Diese stand und fiel mit seiner Person, denn sein Nachfolger Ludwig der Fromme war nicht stark und einsichtig genug, die kirchlichen Emanzipationstendenzen zu neutralisieren und die Kräfte der erstarkenden fränkischen Kirche auf andere Bahnen zu lenken. So kam es schon bald nach dem Tode Karls zu Reformplänen, die in Synoden und Schriften ihren Niederschlag fanden und die staatskirchliche Schlüsselstellung des fränkischen Königtums immer mehr aushöhlten (109). Diese Tendenzen wurden außer von der innerpolitischen Entwicklung von den Päpsten sehr gefördert, unter denen insbesondere Nikolaus I. in der Mitte des 9. Jahrhunderts eine hervorragende Stellung einnahm.

Unter den Schriftstellern des 9. Jahrhunderts sind auf dem Gebiete der politischen Theorie besonders die Erzbischöfe Hinkmar von Reims und Agobard von Lyon, der Bischof Jonas von Orléans, der Abt Servatus Lupus von Ferrières und der irische Mönch Sedulius Scottus hervorgetreten.

Hinkmar, Agobard und Jonas gehören dem fränkischen Episkopat an. Lupus ist Abt eines Klosters und als solcher ebenfalls ein führender Kirchenmann. Wollen wir ihr Handeln vollauf würdigen, so müssen wir uns zunächst kurz mit der Stellung der fränkischen Bischöfe zur Zeit Karls des Großen und Ludwigs des Frommen näher auseinandersetzen. Hierin nimmt ein besonderes

Kapitel die Synodalrätigkeit ein, die der Episkopat im Zeichen der Reformen unter Ludwig dem Frommen entwickelt hat. Eine weiter an der Formung der Epoche mitwirkende Kraft sei in die Betrachtung einbezogen: das Papsttum. Es ist die Autorität der fränkischen Bischöfe, mit der sie sich im beginnenden 9. Jahrhundert zu messen suchten.

Wie schon angedeutet, läuft das Verhältnis von Kirche und Staat auf eine enge Verbindung und Durchdringung des geistlichen und des weltlichen Elementes unter Karl dem Großen hinaus (110), allerdings nicht ohne die tatkräftige Mitwirkung des Frankenkönigs. Diese kündigte Karl schon weitblickend und zielbewußt in seinem ersten Kapitulare von 769 an. Er bezeichnete sich selbst als "defensor" und "adiutor" in omnibus der Kirche (111). Dieses adiutorium faßte er sehr großzügig auf. Er trug bei zu dem Auf- und Ausbau der fränkischen Reichskirche, die er überwachte und kontrollierte (112) (113). Niemals ging er aber so weit, für sich selbst den Titel des "rector Ecclesiae" in Anspruch zu nehmen, wenn auch faktisch aus dem defensor zumindest ein protector geworden ist, wie Ewig (114) dies vornehmlich aus der ausschlaggebenden Stellungnahme Karls des Großen in der Bilderfrage 792/94 gegenüber Hadrian I. und der Ermahnung Leos III. bei seinem Pontifikatsantritt schließt.

Das Verständnis, das Karl für die Notwendigkeit der Ausbreitung der Kirche zeigte, erweist sich am deutlichsten darin, daß er die Stellung der Bischöfe im Sinne von Bonifatius und Pippin reformierte (115).

Es gelang ihm, den Mißstand der sprengellosen Bischöfe (116) weitgehend zu beseitigen, und er zwang den Chorepiskopat zur Unterordnung unter die Diözesanbischöfe (117). Diese sollten Hirten der Kirche Christi sein. Er verlangte von ihnen getreue Erfüllung ihrer Amtspflichten. Sie mußten sich in ihrem Bistum aufhalten, Kirchenvisitationen durchführen und Diözesansynoden abhalten. Die bischöfliche Autorität umfaßte alle kirchlichen Einrichtungen eines Sprengels; und zur Durchführung von Disziplinarmaßnahmen konnte die staatliche Gewalt in Anspruch genommen werden (118) (119).

Obwohl Karl sehr gut bekannt war, daß die Wahl der Bischöfe nach der kanonischen Regel durch Klerus und Volk zu vollziehen war, nahm er für sich das Ernennungsrecht in Anspruch und übte es - wenn auch im großen und ganzen im Sinne der Kirche - ohne Bedenken aus. Er betrachtete dieses Recht als Ausfluß der ihm von Gott verliehenen Gewalt und machte fast ausnahmslos davon Gebrauch (120). Die Tatsache aber, daß Karl auf "tüchtige und würdige Männer" sah (121), führte dazu, daß unter ihm die Kirche "une place considérable

dans l'organisation de l'Etat" (122) einnahm. Wenn auch Karl daneben mit dem Vermögen der Kirche, dem Kirchengut, ziemlich selbständig verfuhr, so wuchs es dennoch während seiner Regierung ununterbrochen (123). Die Temporalienverfassung der Kirche war damals wesentlich charakterisiert durch das Eigenkirchenwesen, das auf dem Höhepunkt seiner Ausbreitung stand (124). Es ist nach Stutz (125) wesentlich dadurch bestimmt, daß die Kirche mit dem Zubehör als der Gegenstand eines Sondervermögens im Eigentum eines geistlichen oder weltlichen Grundherrn steht, der für die Ausstattung und Unterhaltung zu sorgen hat. Durch den sehr weitreichenden Einfluß des Grundherrn wurde das Aufsichtsrecht der Bischöfe stark zurückgedrängt. Zwar hat Karl der Große das Eigenkirchenwesen, das nicht nur auf Pfarreien und kleinere Kirchen beschränkt war - es gab auch Bistümer, die Eigenkirchen des Reiches bildeten (126) -, nicht grundsätzlich angegriffen, aber die Stellung der Bischöfe gegenüber den Grundherren wesentlich gefestigt. Er hat das Eigentum von freien Laien an ihren Kirchen rechtlich anerkannt, den Bischöfen wurde jedoch ein Aufsichtsrecht in ihrem Sprengel für den Gottesdienst und die Instandhaltung der Kirchen sowie ein Genehmigungsrecht zu der Bestellung und Enthebung des Eigenkirchenklerus eingeräumt. Unter Ludwig dem Frommen wurde das Recht der Bischöfe noch weiter ausgedehnt und schärfer umrissen (127).

Der Nachfolger Karls des Großen war "gutmütig", von aufrichtiger kirchlicher Gesinnung, aber "schwach und unselbständig" und verstand es nicht, "das Erbe zu bewahren" (128). In den Anfängen änderte sich in der Stellung des fränkischen Episkopats wenig, aber sehr bald machten sich die Schwächen der Regierung Ludwigs des Frommen bemerkbar. Auch jetzt noch blieben Weltliches und Geistliches ineinander verwoben, "mais ce sont les gens d'Eglise maintenant qui cherchent à s'assurer la prépondérance et à mettre à leur service l'autorité de l'Etat" (129). Es brauchte seine Zeit, bis der fränkische Episkopat aus der Vormundschaft Karls des Großen herausgewachsen war. Die Synoden von Aachen 816 und 817 befaßten sich mit innerkirchlichen Reformen (130). Erst in einer Synode nach Weihnachten 818 wurden schwierigere Probleme aufgegriffen. Das Kirchengut wurde der freien Verfügung der Kirche überlassen und die kanonische Wahl den Bischöfen zugesichert (131). Die Ansatzpunkte für die Emanzipation der Bischöfe waren damit geschaffen. Schon bald, 822 in Attigny, wird spürbar, wie stark der Einfluß der fränkischen Geistlichkeit geworden war. Nicht allein, daß der Kaiser öffentlich ein Sündenbekenntnis ablegte, das als solches noch hinzunehmen gewesen wäre, aber dadurch, daß er seine politischen Fehler in einer allgemeinen Bußübung bekannte, rief er die fränkischen Bischöfe zu Richtern über sich auf. Der Kaiser hatte sich den

Bischöfen unterworfen. "Quel comparaison avec le règne de Charlemagne", stellt Halphen fest, "Au lieu d'un clergé entièrement aux ordres du souverain, nous voyons maintenant un clergé maître de la situation et un empereur toujours prêt à écouter et suivre ses conseils" (132) (133).

Da Ludwig der Fromme nicht in der Lage war, die mit der Reformgesetzgebung gesteckten Pläne durchzuführen, entwickelte sich in kirchlichen Kreisen Enttäuschung und Unzufriedenheit (134), die in den Reformsynoden der Jahre 828 und 829 ihren Niederschlag fanden. Vornehmlich die Synode von Paris im Juni 829 ist hier zu erwähnen, weil sie unmittelbar in den Tätigkeitsbereich des Jonas von Orléans hineinragt (135) und hier seine Ideen ihren Niederschlag gefunden haben.

Seine Kraftprobe gegenüber Ludwig dem Frommen erbrachte der fränkische Episkopat - wenn auch nicht einheitlich geschlossen und alleine - bei der Absetzung und Kirchenbuße Ludwigs des Frommen am 13. November 833 zu St. Médard (136). Dieses Ereignis interessiert nicht wegen der Entwicklung des fränkischen Reiches und der Kontroverse Ludwigs des Frommen mit seinen Söhnen. Hier von Bedeutung ist einzig die Tatsache, daß der fränkische Episkopat sich nach seinem 829 entworfenen Konzept aus eigener Machtvollkommenheit zum Richter über den König erhoben und ihn zur Rechenschaft gezwungen hat (137). Die Formel: "tantoque est praestantior sacerdotalis quanto pro ipsis regibus Deo est rationem redditura" (138) war politische Realität geworden.

Ein weiteres Element, das teilhat an der Prägung des fränkischen Episkopats in der Ära nach Karl dem Großen, ist das Papsttum. Karl selbst war Herr und Richter (139) der Päpste und hatte deren Einfluß in der fränkischen Politik ausgeschaltet. Aber schon bald nach seinem Tode zeigte sich, daß man in Rom die Absicht hegte, die "lästige Abhängigkeit vom fränkischen Reich zu lokern" (140). Schon Leo III. griff offen in die Regierungsrechte des Kaisers ein. Auch sein Nachfolger, Stephan IV. handelte im gleichen Sinne, wenn er sich zu seiner Konsekration nicht mehr die Bestätigung seiner Wahl vom Kaiser erbat, obwohl er wußte, "daß man im fränkischen Reiche das Bestätigungsrecht als Attribut des Kaisertums betrachtete" (141). Ebenso wie Stephan IV. traten Paschalis I. und Eugen II. auf. Demgegenüber versuchten die fränkischen Bischöfe eine erste Spitze gegen den Papst zu richten anläßlich der Pariser Synode von 825, die sich mit dem Bilderstreit befaßte. Nachdem Ludwig der Fromme sich von Papst Eugen die Erlaubnis zu einer Synode in dieser Sache erbeten (!) hatte, traten in Paris eine Anzahl Bischöfe und Theologen zusammen, um eine Stellungnahme dazu zu geben. In dem Entwurf eines beizufügenden Anschreibens an den Papst ließen sie ihr Selbstbewußtsein durchblicken und wie-

sen darauf hin, daß seine Macht auf Mahnung, Lehre und Aufforderung beschränkt sei (142). Wenn das Schreiben in dieser Form auch nicht an den Papst abgegangen ist (143), bezeichnete es dennoch die Haltung der Bischöfe, die sich bei ihrer Behandlung der Frage der Bilderverehrung als Vertreter der ganzen Christenheit ansahen. Entscheidend schärfer traten die kaisertreuen Bischöfe Papst Gregor IV. entgegen, als dieser 833 über die Alpen gekommen war. Sie redeten ihn mit Bruder an, verweigerten ihm seine Befehlsgewalt und stellten das Recht des Kaisers, in kirchlichen Dingen Befehle zu erteilen, höher als das des Papstes. Sie ermahnten den Papst zu seinem Treueid gegen den Kaiser und drohten ihm schließlich mit der Absetzung (144). Auch auf der Gegenseite wurde die Ansicht vertreten, daß man dem Papst nur gehorchen solle, wenn er das Recht wolle, anderenfalls solle man ihm Widerstand leisten (145).

Der fränkische Episkopat war trotz seines Bestrebens, die Kirche aus Laienhänden zu befreien und dem weltlichen Regiment sein geistliches Übergewicht zu verleihen, keineswegs gewillt, sich Rom stillschweigend unterzuordnen. Solange Hinkmar von Reims, der Vorkämpfer der bischöflichen Rechte im Westfrankenreich, lebte, sollte diese Auseinandersetzung nicht zur Ruhe kommen, die nach dem Auftauchen der pseudoisidorischen Dekretalen und unter Nikolaus I. noch an Härte zunehmen mußte.

Neben der begehrten Selbständigkeit ist es vor allen Dingen eins, was die fränkischen Bischöfe unter Ludwig dem Frommen immer wieder bewegt hat: der Gedanke an die Reichseinheit. Die Einheit der Christenheit sollte in der Aufrechterhaltung der Einheit des fränkischen Reiches bewahrt bleiben. Ein Gott, eine Kirche und ein Kaiser sollten die *spes futurae beatitudinis* auf der Erde widerspiegeln. Um diesem Gedanken zum Siege zu verhelfen, setzten Männer wie Agobard von Lyon und später Hinkmar von Reims ihre ganzen Fähigkeiten ein. Indessen, der Erfolg blieb versagt.

Wir wollen uns hier zunächst dem zeitlich mit am Anfang stehenden Bischof Jonas von Orléans zuwenden, anschließend der Zentralfigur, Hinkmar von Reims, und dann den etwas zurückhaltenderen Schriftstellern Sedulius Scotus und Servatus Lupus. Der Abschluß unserer Betrachtungen wird dem kämpferischen Agobard von Lyon gewidmet sein.

II. Jonas von Orléans

1. Leben und Persönlichkeit

Jonas von Orléans wurde wahrscheinlich um das Jahr 780 geboren (146). Sein Heimatland ist Aquitanien, wie er uns selbst in einer kurzen Andeutung berichtet (147). Hier ist er auch sicherlich aufgewachsen und Ordensmann geworden (148).

Wann die Erhebung Jonas' in den Episkopat stattgefunden hat, ist ungewiß. Die Meinungen hierüber gehen auseinander. Wir dürfen jedoch mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen, daß sie im Jahre 818 erfolgte (149). Jedenfalls tritt er in Erscheinung als Nachfolger Theodulfs auf dem Bischofsstuhl von Orléans, wohin ihn Ludwig der Fromme berief. Die Besetzung dieser Diözese war eine hochpolitische Angelegenheit, die nur mit Sorgfalt vorgenommen werden durfte, wie sich später in der weiteren politischen Entwicklung noch herausstellen sollte.

Zwei Jahrzehnte hatte Jonas diesen Bischofssitz inne. Er belohnte das Vertrauen des Kaisers mit unverbrüchlicher Treue, die selbst nicht wankte in der Zeit, als Ludwig schwersten Bedrängnissen ausgesetzt war. In seiner Amtszeit erwarb sich Jonas Autorität und höchstes Ansehen. Seine umfassende Bildung vermittelte ihm bedeutende Aufgaben. Trotzdem blieb er sich seiner priesterlichen Sendung bewußt. Aus allen seinen Werken geht immer wieder hervor, daß sein Hauptanliegen seine wohlverstandenen Pflichten als Bischof und Seelenhirte sind.

Die Aufgaben, die an Jonas herantraten, waren sehr mannigfaltiger Natur. Graf Mathfred von Orléans bat ihn um eine Schrift über den Ehestand (150), und auch Ludwig der Fromme setzte ihn zur Lösung verschiedener Probleme des Reiches ein (151).

Auf zahlreichen Konzilien seiner Zeit war Jonas zugegen. So zuerst auf dem Konzil von Paris im Jahre 825, wo über die Bilderverehrung verhandelt wurde. Hier beauftragte ihn der Kaiser, zusammen mit dem Erzbischof Jeremias von Sens die Akten des Konzils zu redigieren und einen Bericht an Papst Eugen II. zu erstatten (152).

In dem Begleitschreiben an den Papst lobte Ludwig der Fromme Jonas und Jeremias wegen ihres Wissens und schlug sie dem Papst als Gesandte für Konstantinopel vor. Das Ergebnis dieser Mission ist allerdings unbekannt. Vorhanden sind nur die Instruktionsschreiben des Kaisers, die sehr aufschlußreich sind für

die politischen Auffassungen der damaligen Zeit (153) (154).

In diesem Zusammenhang ist auch zu erwähnen die Teilnahme des Bischofs Jonas an dem Konzil von Paris von 829, einem der vier Reformkonzilien jenes Jahres (155). Die Vermutung, daß Jonas die Akten dieses Konzils redigiert hat, wird sehr stark unterstützt durch die zahlreichen Ähnlichkeiten, die seine beiden Schriften "De Institutione Laicali" (156) und "De Institutione Regia" (157) mit den Konzilakten aufweisen (158). Jonas begegnete uns ferner auf den Synoden von Saint-Denis 829 und 831/32, von Sens 833 (159) und 835 auf dem Konzil von Thionville (160). Wahrscheinlich ist auch, daß er an dem Konzil von Aachen 837 teilgenommen und auch hier die Aktenredaktion vorgenommen hat, da sich die Akten von Paris 829 und die von Aachen 837 in der Disposition weitgehend entsprechen (161).

Auch sonst tauchte Jonas immer wieder im politischen Leben des westfränkischen Reiches auf (162). Er wurde zur Begutachtung in den verschiedensten Fragen zugezogen. Wiederholt trat er mit Schriften an die Öffentlichkeit, unter denen außer den genannten noch besonders die von Ludwig dem Frommen veranlaßte Streitschrift gegen den Bischof Claudius von Turin "De Cultu Imaginum" (163) (164) hervorragt, in der er die bilderstürmerischen Lehren dieses Bischofs bekämpft.

Aber auch auf dem Gebiet der Poesie muß Jonas tätig gewesen sein. Glänzend wird er besungen in der ihm anlässlich der Übertragung der Gebeine des hl. Maximin von dem Mönch Bertoldus gewidmeten Vita Sancti Maximini, wo es heißt:

"Ingenio si quidem calles, sophiaque redundas,
Ambrosio prudens, eloquioque nites.
Alter Homerus enim nostro jam diceris aevo,
Est via cui fandi Publius ipse Maro.
Moribus es gratus, nulli pietate secundus,
Et vultu placidus, aloquioque gravis." (165)

Die dichterische Begabung Jonas' wird hier gerühmt. Bertoldus scheut sogar nicht vor einem Vergleich mit Homer und Vergil. Ein tieferer Einblick in das dichterische Schaffen des Bischofs von Orléans ist uns jedoch verwehrt, da als einziges poetisches Werk nur das Widmungsgedicht an Pippin von Aquitanien erhalten ist (166).

In seiner ganzen Amtszeit und den vielen Wirren, die das Reich in dieser Periode heimsuchten, hielt er immer treu zum Kaiser (167). Er ist es, der in seinem Schreiben an Pippin von Aquitanien ermahnte: "...oportet, et imo

necesse est, ut vos et fratres vestri ... patrique vestro juxta paternam reverentiam ... unanimiter congruam subjectionem impendatis, et debitam honorem conservetis ..." (168). Das gute Verhältnis zu Pippin und auch zu Mathfred von Orléans führte ihn jedoch niemals in das Lager der Aufständischen. Im Gegenteil - wahrscheinlicher ist, daß Jonas unter den westfränkischen Bischöfen ist, die 833 gegen Papst Gregor IV. opponierten (169), als dieser über die Alpen kam, um von sich aus einzugreifen in das schwere Zerwürfnis, das den Kaiser und seine Söhne entzweit hatte. In diesem Zusammenhang war es später Jonas' Aufgabe, auf dem Konzil zu Thionville 835 bei der Absetzung des Erzbischofs Ebo von Reims mitzuwirken, der an dem Aufstand gegen Ludwig maßgeblich beteiligt war (170) (171). Das höchste Lob zollt Jonas dem Kaiser in seinem "De Cultu Imaginum" (172), wo er ihn sogar über Karl den Großen erhebt.

Bei aller Verehrung, die er dem Kaiser entgegenbrachte, war er jedoch in seinen politisch-theologischen Forderungen fest und unerschütterlich. Er besaß die geistige Freiheit des großen Klerikers, der seine politischen und kirchlichen Aufgaben - soweit man diese Begriffe in der damaligen Zeit überhaupt trennen kann - kannte und in seinen Wirkungskreis sinnvoll einzuordnen verstand. Wenn er auch nicht mit ausgesprochener Brillanz in der Öffentlichkeit stand und seine Formulierungen nicht immer letzte begriffliche Schärfe aufweisen, so muß man doch sagen, daß er zu den Großen des Reiches zählte.

Er war ein Mann des Maßhaltens, des bewußten und nüchternen Abwägens, dessen Denken und Handeln immer "sub auspicio aeternitatis" stand, von dem Revirón treffend sagt: "Ce que nous avons dit de sa vie nous autorise dès maintenant à voir en lui le représentant d'un groupe d'hommes d'Eglise prudents, modérés, 'juste milieu', pleins de loyalisme envers le pouvoir civil, mais surtout fermement attachés à leur sacerdoce, à ses prérogatives comme à ses devoirs" (173).

Trotz der hervorragenden Bedeutung des Bischofs von Orléans sind uns Einzelheiten über Zeit und Ort seines Ablebens nicht bekannt. Die verschiedenen Vermutungen über das Datum seines Todes schwanken in der Zeit zwischen 841 und 844. Am einleuchtendsten sind die Argumente, die Revirón für die Zeit 842/843 anführt (174) (175).

Die umfassende kirchliche und politische Tätigkeit des Bischofs von Orléans setzte eine umfassende Bildung voraus, die ihm einen großen geistigen Horizont verlieh.

Jonas entnahm sein Wissen aus allen ihm zugänglichen Quellen. Außer der

Heiligen Schrift zählen zu den von ihm zitierten Autoritäten griechische und lateinische Kirchenväter aus allen Jahrhunderten. Auch in der Konziliengeschichte ist er bewandert. Diese Kenntnisse ziehen in breitem Strom durch seine Werke, welche reich durchwirkt sind von mannigfaltigen Zitaten, auf die er seine Argumentationen stützt. Auch heidnische Schriftsteller sind ihm nicht unbekannt und werden bei Bedarf ins Feld geführt (176).

2. Jonas' Schriften

Wie schon erwähnt (177), sind die poetischen Werke des Bischofs von Orléans fast vollständig verschollen. Aber auch einige seiner Prosawerke teilen ihr Schicksal. Glücklicherweise blieb von diesen jedoch eine beträchtliche Anzahl erhalten. Diese Schriften ermöglichen uns immerhin eine hinlängliche Vorstellung von Jonas' literarischer Tätigkeit und von seinen Lehren und Anschauungen.

An dieser Stelle sei ein kurzer Überblick über die erhaltenen Schriften gestattet in der Reihenfolge, wie sie sich bei Migne finden.

"De Institutione Laicali" ist ein Laienspiegel, eine Schrift, die die Position der Laien darlegen und ihre Aufgaben zusammenfassen soll. Nach der Anregung des Grafen Mathfred v. Orléans sollte Jonas die Pflichten des Ehestandes behandeln (178). Dieser Aufgabe kommt Jonas in einem Teil des 2. Buches der DIL getreu nach (179). Da die "Laieninstitution" aber 3 Bücher umfaßt (180), bleibt noch genügend Raum für die verschiedensten anderen Erörterungen, die zwar auch Eheleute, aber nicht nur diese angehen. In beredter Sprache geißelt er Mißstände seiner Zeit. Die christlichen Tugenden werden nach seinen Feststellungen lange nicht mehr so lebendig geübt wie bei den Urchristen, die Jonas seinen Zeitgenossen als leuchtendes Vorbild vorhält. Seine Überlegungen betrachten weiter die häufigsten der Laster und schildern die hohe Bedeutung wichtiger Tugenden. Sein Werk beschließend, gibt Jonas eine Beschreibung der letzten Dinge, der Verdammnis der Bösen und der Seligkeit der Guten. Die Schrift ist durchsetzt mit einem reichen Zitatenschatz, der die Grundlage der Beweisführung bildet. Dabei gewährt Jonas hin und wieder in einigen Ausführungen sehr aufschlußreiche Einblicke in kritisch beleuchtete Zustände seiner Zeit (181). Im ganzen gesehen ist das Werk jedoch keine große schriftstellerische Leistung (182). Im Anschluß an DIL folgt die Schrift "De Institutione Regia" mit dem an Pippin von Aquitanien gerichteten Widmungsbrief (183) (184).

Neben Ermahnungen allgemeiner Art und Abhandlungen, die vielfach mit DIL

wörtlich übereinstimmen (185), trägt Jonas an dieser Stelle seine wichtigsten politisch-religiösen Gedanken vor.

Nach der DIR kommt die Schrift "De Cultu Imaginum" (186), welche als das persönlichste Werk des Bischofs von Orléans gilt (187). In ihr bekämpft Jonas die Lehren des Bischofs Claudius von Turin. Er schildert, wie der Turiner sich in Gegensatz gebracht hat zu den alten Bräuchen der Bilderverehrung, er rechtfertigt den Kreuzeskult und tritt für die Pilgerfahrten ein. Das Werk ist nicht immer frei von Widersprüchen und auch in seiner Theologie manchmal etwas verworren (188). Bellarmin schreibt hierzu: "Jonas, episcopus Aurelianensis imperante Ludovico Pio, scripsit libros tres, qui exstant, adversus Claudium episcopum Taurinensem pro defensione sacrarum imaginum, etc. Sed hic tamen auctor caute legendus est, quoniam laborat eodem errore quo Agobardus et reliqui aetatis Galli, qui negabant sacris imaginibus ullum deberi cultum religiosum" (189), denn in Wirklichkeit ist Jonas den Ideen Claudius' manchmal sehr nahe (190).

Die "Historia Translationis S. Hucberti Episcopi Tungrensis" (191) verfaßte Jonas in knapper Form anläßlich der Überführung der Gebeine des hl. Hubertus von Saint Pierre de Liège in das Kloster Audain. Auch hier entwickelt Jonas politische Gedanken.

Die "Vita Sancti Hucberti" (192) stellt lediglich die Neufassung einer älteren Lebensbeschreibung des hl. Hubertus dar, die ebenfalls anläßlich der Überführung verfaßt wurde (193).

Für die Untersuchung der politischen Lehren des Bischofs von Orléans ist noch interessant der Vergleich der Akten des Pariser Reformkonzils von 829 mit der DIL und der DIR.

Eine genauere Gegenüberstellung der Akten von Paris und der DIR, wie Revision sie vornimmt (194), ergibt, daß die ersten 16 Kapitel der DIR mit den entsprechenden Kapiteln der Pariser Konzilsakten entweder - und zwar meistens - wörtlich übereinstimmen oder nur unbedeutende Unterschiede und Abweichungen in Kleinigkeiten aufweisen. Das 17. Kapitel der DIR ist in den Akten nicht enthalten, Das ist nicht weiter verwunderlich, da es sich speziell an Pippin wendet (195). Nicht beibehalten ist die Reihenfolge der Kapitel. Diese weicht in beiden Werken stark voneinander ab.

Ein Vergleich zwischen DIR und DIL zeigt ebenfalls viele Parallelen, jedoch nicht in dem gleichen Maße wie zwischen den Konzilsakten und der DIR. Das Kapitel 11 DIR ist enthalten in Lib. I, Kap. 20 DIL (196), das Kap. 12 DIR ist

enthalten in Lib. I, Kap. 19 DIL. Auch die Kapitel 13, 14 und 15 DIR sind ganz oder teilweise identisch mit den Kapiteln I, 11, 13 und 14 DIL.

Neben dieser textlichen Übereinstimmung muß auch noch auf die stilistische hingewiesen werden. Die Arbeitsweise Jonas' zeigt in beiden Werken sehr starke Ähnlichkeiten. Das in die Überschrift gesetzte Thema behandelt er am Anfang des Kapitels thesenartig knapp. Zur Verteidigung und Untermauerung seiner Behauptungen führt er dann einen reichen Zitatenschatz ins Feld und schließt den Abschnitt mit einem zusammenfassenden Absatz.

Aus alledem ersieht man den starken inneren und äußeren Zusammenhang, der zwischen den drei Arbeiten besteht (197), der besonders dadurch unterstützt wird, daß Jonas nach unbestrittener Ansicht als der Redaktor der Pariser Konzilsakten angesehen wird (198). Schließen wir uns für die zeitliche Reihenfolge der Meinung an, daß das Pariser Konzil zwischen der Entstehung von DIL und DIR stattfand, so ergibt sich daraus zwingend, daß Jonas sehr starken Einfluß auf das Konzil ausgeübt haben muß, und die hier behandelten und ausgesprochenen politischen Gedanken im wesentlichen seine Ideen verkörpern. Dies wird noch dadurch erhärtet, daß Jonas, der sonst immer bemerkenswert sorgfältig ist mit seinen Quellenangaben, in der DIR nicht auf das Konzil verweist. Er betrachtet die Gedanken des Konzils, jedenfalls soweit sie in der DIR enthalten sind, als seine eigenen (199).

3. Die politischen Lehren

a) Allgemeines

Man darf sich den Bischof von Orléans nicht vorstellen als einen Staatsmann, der von seiner kirchlichen Warte aus aktuelle Politik betreibt. Jonas ist - und das kann nicht genug betont werden - Geistlicher, Priester und Seelenhirte. Sein ganzes Handeln, alle seine politischen Ideen und Forderungen, sind ausgerichtet an dieser Grundhaltung. Seine eigentliche Aufgabe sieht Jonas darin, durch die Bildung, Erziehung und Heiligung des Gewissens eines jeden einzelnen das Reich der Gerechtigkeit auf der Erde auszubreiten. Diese Methode erscheint ihm besser als die Ausnutzung praktischer politischer oder juristischer Möglichkeiten, die ihm ebenfalls zur Verfügung gestanden hätten (200).

Diese Konzeption, die die moralischen den politischen Mitteln vorzieht, sogar die Politik einordnet in den Bereich der Moral, geht in ihrem Kern auf Augustinus zurück (201). Die augustininische Grundlage ist es, die Jonas immer wieder dazu verleitet, in seinen Schriften - ganz besonders in den poli-

tisch bedeutungsvollen, der DIR und auch der DIL - allgemeine Ermahnungen zu christlichem Leben und zu christlichen Tugenden einzuflechten. Die *vita apostolica* im Sinne des hl. Augustinus zwingt ihn zu unermüdlicher Arbeit. Sein bischöfliches Gewissen schweigt vor niemand, er vertritt seinen Standpunkt mit Beharren und mit nie erlahmendem Eifer. "*Creatori nostro famulatum exhibetis, et ad ejus salutifera praecepta aurem cordis et corporis supponitis*" (202), ruft Jonas König Pippin zu. Er zeichnet vor ihm das Bild der Vergänglichkeit des Lebens (203), die von jedem verlange, sich durch gute Werke mit Gott zu versöhnen (204). Die nun in dem Brief an Pippin folgenden Ermahnungen gelten für alle Gläubigen, sind aber hier ganz besonders Pippin zugedacht: "*ut ea quae paulo supra generaliter dicta sunt, vestra excellentia specialiter sibi assumere dignetur*" (205).

Vor allen Dingen muß die Liebe zu Gott den ersten Platz einnehmen: "*ejus-que amoris nihil praeponas*" (206). Ihr hat er ein eigenes Kapitel in der DIR gewidmet unter der Überschrift "*Quod ubi caritas non est, nulla bona inesse possunt*" (207), aber auch in der DIL geht er auf sie ein (208). Hier umschreibt er sie mit vielen Belegen aus der Hl. Schrift. Sie ist die Wurzel vieler christlicher Tugenden (209), sie ist die *bona voluntas*, die Voraussetzung für den Frieden in Christus (210). Wo sie nicht ist, versammeln sich alle Untugenden und Laster.

Wo sie ist, bringt sie Zeiten des Friedens und der Ruhe. Auch für den König ist sie von Bedeutung, denn wenn die, die den König umgeben, keine Liebe haben, dienen sie ihm nicht mit der geschuldeten Treue, beflecken sie mit ihren Lastern die Ehre des Palastes und geben allen anderen ein schlechtes Beispiel (211). So wird auch die Liebe zu einer Tugend, deren politischer Einfluß für Jonas nicht wegzudenken ist (212).

Politische Färbung erhält die Tugend der Liebe - hier in der Gestalt der Nächstenliebe - vor allem in dem Brief an Pippin, wo Jonas zu Liebe und Eintracht, vor allem gegenüber dem Kaiser aurrut (213).

Aber auch auf andere Gebiete der christlichen Lebensführung kommt Jonas in der DIR zu sprechen. Er handelt ab über die Verletzung der Gebote Gottes (214) und zeigt die furchtbaren Strafen auf, die im Laufe der biblischen Geschichte über Frevel verhängt wurden. Eingehend befaßt er sich mit dem vernachlässigten christlichen Leben: "*Quod multi professionem Christianam verbis tantum teneant, sed operis negligent*" (215), und ein umfangreiches Kapitel bildet auch seine Beschäftigung mit dem Gebet und dem Ort des Gebetes, den Kirchen, und christlichen Tugendübungen. Er beschreibt die Notwendigkeit des

Gebetes, daß besonders die Kirche zu diesem Zwecke haurig aufgesucht werden solle, und daß diese nicht durch Ungleichigkeiten entweiht werden dürfe, wie es bedauerlicherweise sehr häufig geschehe (216).

Auch den Geboten, dem inneren Gesetz der Kirche, widmet er seine Gedanken. Das Gesetz Christi gilt nicht speziell für die Geistlichen, sondern für alle Gläubigen. Zwar gibt es besondere Vorschriften, die nur für die Verächter dieser Welt und die Nachfolger der Apostel gelten, im übrigen sind die Gebote Gottes von jedem im Rahmen seines *ordo* zu beobachten. Hierin steht es jedoch nicht zum besten: "*Est et aliud in Christiana religione magna admiratione dignum, eo quod leges humanae, quae plerumque peccare volentibus terrorem potius quam Christi praecepta incutiunt, majorem vim quam divinae habere videantur, cum utique illae sibi parentes a temporali, hae quoque ab aeterna liberent poena*". Die Gesetze, die die Menschen geben, werden mehr beachtet als Gottes Gesetze, die ausschlaggebend sind für das ewige Heil (217). "*Non ergo mirum est si mucro divinus grassetur, ubi fides Christi non veraciter, sed simulanter tenetur*" (218). Das israelische Volk ist in die assyrische Gefangenschaft geführt worden, nun soll das Volk dafür sorgen, daß es nicht geistig in Gefangenschaft gerate (219). Das 12. Kapitel der DIR: "*Quod gravius puniantur qui fidem Christi perceperunt, et in malis vitam finierunt, quam illi qui sine fide mortui sunt, et tamen bona opera egerunt*" (220) lehnt sich ebenfalls an die DIL. Hier weist Jonas besonders auf die Beachtung der Gebote hin und faßt nach Bibelzitaten nochmals alles zusammen: "*His documentis perdocemur quod indulta tempora poenitentiae in vanum non sint deducenda, et quod fides Christi bonis semper operibus sit exornanda*" (221).

Diese Ausführungen über die allgemeinen Ermahnungen, die Jonas auch in seine politischen Schriften eingeflochten hat, können keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Sie wollen lediglich den Ausgangspunkt der politischen Theorien des Bischofs von Orléans andeuten.

Seine geistige Grundlage ist die Theologie, die bei ihm ihre Wurzeln hat in seiner aus der Heiligen Schrift und dem Studium der Patristik geschöpften Gelehrsamkeit, die sich weniger abstrakten Spekulationen als vielmehr dem Versuch zu einer vernünftigen Lösung aktueller Probleme zuwendet und zu diesem Zwecke auch in alle Lebensbereiche eindringt. Dieser Ansatzpunkt zu universellem Schaffen bringt es mit sich, daß Jonas seine Arbeit nicht nur einem bestimmten Problembereich zuwendet, sondern den verschiedensten Fragen zu einer Antwort offen gegenübersteht (222).

Aus diesem Blickwinkel ist auch Jonas' politisch-theoretisches Schaffen zu ver-

stehen. Hier liegt das Fundament, aus dem sich Jonas' politische Lehren bis in alle Einzelheiten ergeben und erklären lassen, und auf Grund dessen er sein Urteil für die politischen Erscheinungen seiner Zeit bildet (223) (224). Seine weit von der politischen Praxis entfernt liegende Konzeption läßt es jedoch nicht zu, ein System oder gar Modelle für seine politischen Theorien zu bilden. Das liegt nicht in seinem Sinn.

Für ihn ausschlaggebend sind vielmehr einmal das persönliche Heil des Königs (225) und andererseits der Schutz der Kirche und des Volkes Gottes (226) und so letztlich die Verwirklichung des Gottesstaates.

b) Das Königtum

Im Mittelpunkt der politischen Lehren des Bischofs von Orléans steht der König. Ausgehend von dieser Zentralfigur entwickelt er seine Gedanken über dessen Amt, dessen Gewalt, die Tugenden, die er haben muß, - die Gerechtigkeit spielt hier die weitaus bedeutendste Rolle - und dessen Stellung im sozialen Gefüge überhaupt.

Über das Amt des Königs handelt Jonas ab in einem eigenen Kapitel (227): "Quid sit proprie ministerium regis". Schon die Formulierung "ministerium" (228) weist darauf hin, daß Jonas das Amt des Königs im Rahmen einer höheren Ordnung versteht (229). Gleichzeitig ist damit das Problem über dem Ursprung der königlichen Gewalt aufgeworfen. Jonas beantwortet diese heikle Frage schlicht und einfach aus der III. Schrift, nämlich, daß die Gewalt von Gott kommt (230). Diese Antwort hat Anlaß gegeben zu der Vermutung Lemaîtres (231), der glaubt, in der DIR eine Behandlung der Lehre von dem unmittelbaren göttlichen Ursprung der königlichen Gewalt, der Theorie "du droît divin proprement dit", finden zu können. Dem kann man jedoch mit Reviron nicht folgen. Aus Jonas ist nur soviel zu entnehmen, daß er sich mit dieser Frage nicht deutlich genug auseinandergesetzt hat (232).

Bemerkenswert ist, daß Jonas die formelle Seite des Erwerbes der königlichen Gewalt, die Designation, Investition und Salbung vollkommen übergeht (233) (234). Das besonders deshalb, weil nach den Auffassungen seiner Zeit gerade die formellen Elemente sehr starke Einwirkungen auf die Stellung des Königs haben und ihm innerhalb des Laienordo eine besondere, erhabene Position gewähren, die ihm auch sehr weitgehende Befugnisse auf kirchlichem Gebiet eingeräumt hat. Verständlich ist das Schweigen des Bischofs insofern, als er einen Episkopat vertritt, der von sehr starken Emanzipationsbestrebungen getragen ist. Er wollte sicherlich dieser etwas heiklen Frage möglichst ausweichen, besonders, da sie im politischen Bereich keineswegs geklärt ist, son-

dern immer wieder zu Kontroversen führt (235).

Jedoch läßt Jonas deutlich erkennen, daß nach seiner Ansicht die königliche Macht nur einen bedingten Charakter hat und daß der König seinen Anspruch auf den Titel "Rex" verliert, wenn er nicht in Recht und Gerechtigkeit regiert: "...si his caruerit, nomen regis amittit ... impie vel injuste, crudeliterque principantibus, non regis sed tyrannicum aptatum est nomen" (236).

Die Macht des Königs ist nicht sein eigen. Sie ist vielmehr ein Amt, eine Charge, die er verlieren kann (237) (238).

Nun ist aber noch nicht die Frage beantwortet, worin das Königtum als solches überhaupt besteht und was der König für eine eigentliche Aufgabe hat.

Der König soll in erster Linie das Volk Gottes regieren (239). Damit ist die königliche Aufgabe eine spezifisch christliche geworden, denn "populus Dei" ist das christliche Volk. Seine Spitze kann nur ein König einnehmen, der in sich selbst das Christentum verkörpert (240), die persönliche Heiligkeit (241). Vor allem muß er die Würde seines Namens wahren, denn "nomen regis intellectualiter hoc retinet, ut subjectis omnibus rectoris officium procuret" (242). Wie kann er das officium rectoris wahrnehmen, wenn er sich nicht selbst immer wieder bessert und verbessert? Er muß sein Amt nach dem Beispiel der gerechten Könige des Alten Testaments ausrichten und auf seine Untertanen so christlich positiv einwirken, "ut non solum in se verum etiam in sibi subjectis regis nomen impleat, provideatque ut populus sibi subjectus, pietate, pace, caritate, justitia, et misericordia atque concordia et unanimitate, caeterique bonis exuberet operibus..." (243).

Die Vorstellung Jonas' vom König umfaßt also hauptsächlich eine Verwirklichung des christlichen Lebensideals in der Person des Königs in der Form, wie sie von jedem Christen verlangt wird, an die aber, weil der König an der Spitze des Volkes steht, ganz besondere und vielfach vertiefte Anforderungen gestellt werden.

Vor allem muß der König die Tugend der Gerechtigkeit - justitia - besitzen (244). Sie ist die Tugend, in der alle anderen gipfeln, die alle anderen Pflichten des Königs zusammenfaßt. Die Hinweise auf die Bedeutung der Gerechtigkeit, die Ermahnung zu dieser Tugend und die Beschreibung der Folgen der Ungerechtigkeit durchziehen wie ein roter Faden das ganze Traktat. Ihr gegenüber treten alle anderen, auch die für den König besonders wichtigen Tugenden, wie pax, misericordia und pietas in den Hintergrund.

Besonders bei der pax ist das Sinken der Bedeutung auffällig. Seit Augustinus

hat die pax als politische Tugend sehr hohes Gewicht gehabt, und auch in der Karolingerzeit wird sie auf der hohen politischen Ebene als vorrangig angesehen. Bei Jonas nimmt hingegen die Gerechtigkeit den höheren Platz ein.

Die Frage ist nun, in welchem Sinne Jonas die Gerechtigkeit versteht. Um das zu erfassen, muß man von den Begriffsbestimmungen ausgehen, die Jonas selbst gibt. Hier sind besonders wichtig die Formulierung: "Justitiae quae sua unicuique tribuit" (245), die auf Augustinus zurückgeht (246) und die Überschrift "Quod aequitas iudicii stabilimentum regni, et injustitia sit ejus inversio" (247). Diese beiden Definitionen sind Anhaltspunkte dafür, daß Jonas den Begriff justitia einmal in dem Sinn der ausgleichenden Gerechtigkeit gebraucht, und andererseits läßt die Formulierung in der Überschrift den Schluß zu, daß er hier unter justitia die aequitas iudicii, die Billigkeit, versteht. Diese beiden Begriffsbestimmungen sind aber nicht erschöpfend. Die 'justitia distributiva' läßt sich durchaus in einem weiteren Sinne verstehen, und die Definition über dem 6. Kapitel DIR (248) darf nicht ohne den nachfolgenden Text verstanden werden, wo nach Bibelzitaten die justitia praktisch in Gegensatz gestellt wird zur Sünde (249), also der ganze augustinische Gehalt auch wiederkehrt.

Da Jonas aber vor allem die Gerechtigkeit in ihrem Verhältnis zum König behandelt, ergeht er sich in umfangreichen und weitschweifigen Zitaten und Ausführungen darüber, was er unter der Gerechtigkeit des Königs versteht. Nach dem Abusiva-Zitat in der DIR (250) zeigt er deutlich, daß die Gerechtigkeit mehr als eine Haupttugend, nämlich die charakteristische Tugend des Königs ist (251).

Vor allem aus dieser Aufzählung, die zugleich die Pflichten eines Christen überhaupt wie auch die eines Fürsten umfaßt, ist zu erkennen, daß zwischen der Gerechtigkeit beider kein qualitativ großer Unterschied liegt: Das Königtum ist eine Aufgabe wie die anderen. Revirion führt treffend dazu aus: "Pour Jonas le roi doit être un juste, et un roi juste, au sens où ces expressions sont données dans l'Ancien Testament, en y ajoutant toute la perfection qu'apporte l'Evangile, et comportant jusqu'à la protection des églises, la vie selon Dieu et même la régularité dans la prière. C'est bien un programme de sainteté qui répond à l'idéal d'un roi, et Jonas n'hésite pas à dire - d'après Isidore de Séville - que dans les Livres Saints les rois sont appelés rois parceque Saints" (252).

Wenn auch Jonas in seiner Beschreibung der Gerechtigkeit von den Abusiva ausgeht, so kann man doch nicht sagen, daß er die dortige Umschreibung ohne weiteres übernommen hat. Er erweitert vielmehr die dortige Forderung. Er

dehnt sie aus auf das ganze Volk. Der wichtigste Gesichtspunkt zur Betrachtung der Gerechtigkeit ist zwar der von dem Standpunkt des Königs, aber sie umfaßt die ganze Gemeinschaft des Volkes, wie auch die injustitia das ganze Volk ins Elend stürzt (253). Sie erhält damit einen akut politischen Charakter, sie wird sozialbezogen. Das ergibt sich auch bei der umgekehrten Betrachtung: "Irascente enim Deo talem rectorem populi suscipiunt, qualem pro peccato merentur" (254). Auch hier ändert sich nichts an der engen Verknüpfung zwischen König und Volk durch das Band der Gerechtigkeit. Die ganze christliche Gesellschaft muß ein Staat der Gerechten sein, wie Christus selbst die Gerechtigkeit ist (255) und die Gerechtigkeit selbst alle anderen Tugenden verkörpert: "Justitiam quae generale nomen est totius corporis bonarum virtutum..." (256). Damit erhält der augustinische Gerechtigkeitsbegriff politische Funktionen.

Es ist diese Auffassung von der Gerechtigkeit, die aus den zahlreichen Erwähnungen Jonas' immer wieder hervorbricht. In dieser Art verlangt er sie von den Fürsten, und so wird sie zu einem der wesentlichsten politisch-religiösen Elemente bei Jonas, wie auch im ganzen Mittelalter (257). Diese Gerechtigkeit erfaßt sämtliche Aufgaben des Fürsten innerhalb des Staatsregimentes. Jonas gibt weitgehende aufzählende Antworten darauf, was alles von der Ausübung der Gerechtigkeit umfaßt wird. Zunächst: die Gerechtigkeit muß so ausgeübt werden, daß sie andere Tugenden nicht verletzt: "Justitiam sic teneat, ut misericordiam non relinquat..." (258). Sie muß koordinierend alle anderen Tugenden zusammenfassen, um so zu allgemeinem Wohlstand zu führen (259). Die anderen Tugenden sind ebenfalls unentbehrlich, aber die Gerechtigkeit ist überhaupt die Grundlage aller staatlichen Ordnung: "Quibus verbis liquido claret quod pietas, justitia et misericordia stabiliant regnum; et laesiones viduarum et pupillorum, callumniaeque miserorum violentiaeque iudicia, et perversio justitiae evidenter illud evertant. Unde et multorum et regnorum collapsio quia pietatis, justitiae et misericordiae non habuerunt stabilimentum, his quae praemissa sunt patenter fidem attribuit" (260).

Da der König oberster Gerichtsherr ist und an der Spitze der exekutiven Gewalt steht, ist auch seine Gerechtigkeit nach beiden Seiten zwar im Grunde die gleiche, in ihren Auswirkungen aber verschieden.

Als Richter hat er die Aufgabe, für eine geordnete Rechtspflege zu sorgen und nicht nur selbst seine Urteile in Gerechtigkeit zu fällen und das Unrecht zu bestrafen, sondern er ist auch dafür verantwortlich, daß die von ihm bestellten Richter nicht Laster besitzen, die die gerechte Ordnung in Frage stellen (261).

Denn: "Bonus iudex sicut civibus nocere nescit, ita prodesse omnibus novit" (262), andererseits aber: "Gravius lacerantur pauperes a pravis iudicibus, quam a cruentissimis hostibus. Nullus enim praedo cupidus est in alienis, quam iudex iniquus in suis" (263). Vielmehr: "Boni iudices ad solam obtinendam salutem aeternam suscipiunt, nec eam muneribus acceptis distribuunt; ut dum de iuste iudicio temporalia lucra non appetunt, praemio aeterno contentur" (264).

Es ist deshalb die Pflicht des Königs, bei der Auswahl der Beamten (265) sorgfältig zu Werke zu gehen, um nicht später zur Verantwortung gezogen zu werden: "Valde enim exigit necessitas ut quia ipse procul dubio rex aequissimo iudici de commissis sibi ministerio rationem redditurus est, ut etiam singuli qui sub eo constituti sunt ministri diligentissime ab eo inquirantur, ne ipse pro eis iudicium incurrat divinum" (266).

Die in diesem Zusammenhang erhobenen Vorwürfe erwecken den Anschein, daß es zur damaligen Zeit auf diesem Gebiete nicht besonders gut bestellt war. Jonas denkt wohl vor allem an die Hofbeamten, obwohl andere nicht ausgeschlossen sind. Wenn er ihre Zwietracht brandmarkt und sie zur caritas ermahnt, so ist bemerkenswert, daß er keine politischen Momente anführt, sondern sich nur von moralischen Erwägungen leiten läßt (267) (268).

Wir haben auf der einen Seite die Gerechtigkeit beim König als oberstem Gerichtsherrn gesehen, aber seine Position an der Spitze der Regierung darf nicht übersehen werden. Auch von dieser Warte aus gilt sein Kampf dem Unrecht (269) und der Verwirklichung der Gerechtigkeit als der Stütze seines Thrones (270).

In erster Linie muß er der Schutzherr der Kirche sein (271) (272). Dies ist eine eminent wichtige Aufgabe. Aus den Schriften, Synodalakten und Kapitularien des 9. Jahrhunderts geht immer wieder hervor, wie sehr die Kirche vielfältigen Bedrängnissen ausgesetzt ist. Häufig wird beklagt, daß sich besonders auf dem Gebiete des Kirchengutes die Laien zahlreiche Übergriffe erlauben, und daß auch Karl der Große und Ludwig der Fromme nicht immer das Kirchengut genügend schützen konnten (273). Gerade hier findet der König ein weites Arbeitsfeld.

Die Verteidigung und auch die Erhöhung der Kirche sind weit davon entfernt, mit der Gerechtigkeit im Widerspruch zu stehen. Sie begründen vielmehr die erste Bedingung und Rechtfertigung des Königtums. Dadurch wird gleichzeitig ein besonderer Schutz für die Armen garantiert, deren Betreuung ebenfalls eine

der Hauptaufgaben des Königs ist: "...viduarum, orphanorum, caeterorumque pauperum, nec non et omnium indigentium inopia defendi" (274), aber auch sonst muß er sein Reich und das Volk, das er regiert, schützen vor den Einflüssen der Welt und die Bösen züchtigen.

In diesem Zusammenhang wirft Reviron die Frage auf (275), ob der König zur Errichtung, Ordnung und Erhaltung des Reiches auch rechtsschöpfend tätig werden könne. Das Gewohnheitsrecht sei zwar die wichtigste Gesetzesquelle bei den Franken, indessen müsse man es zulassen, daß es abgeändert werden könne, wenn das christliche Gewissen dies erforderlich mache. Mit diesen Ausführungen stellt er jedoch lediglich Vermutungen an, die nicht unbedingt auf Jonas' Anschauungen übertragen zu werden brauchen, da dieser weit davon entfernt ist, seine Auffassung von der königlichen Gewalt so genau zu umreißen. Den einzigen Ausdruck, den Jonas im Zusammenhang mit dem Einsatz königlicher Gewalt gebraucht, ist das "consultum ferre", er definiert ihn jedoch nicht. Jedenfalls aber bedeutet er im königlichen wie im geistlichen Bereich das Geltendmachen höchster Autorität (276). Daraus kann man jedoch keine exakten Schlüsse für Jonas' Auffassung über den Umfang der königlichen Macht und seine gesetzgeberischen Befugnisse ziehen. Dies muß offen bleiben.

Wenn der König in Gerechtigkeit regiert und so alle seine Pflichten gegenüber Gott, der Kirche und der menschlichen Gesellschaft in christlicher Weise erfüllt und durch seine ministri für die Erfüllung Sorge trägt, werde allgemein Friede und Wohlergehen herrschen: "Ecce quantum iustitia regis saeculo valeat intuitibus perspicue patet: pax populorum est, tutamentum patriae, immunitas plebis, ..." (277).

Das Gegenteil bewirkt der König, wenn er die Gerechtigkeit in seinem Reiche unterdrückt. Denn dafür, daß die Sünde eines einzelnen ein ganzes Volks ins Verderben führen kann, gibt es zahlreiche Beispiele, die Jonas zum Teil aufzählt (278). Aber auch ein entsprechendes Abusivizitat hat er zur Hand, in dem alle möglichen Unglücke dargestellt sind (279).

Diese Beispiele geben zu der Frage Anlaß, ob es möglich ist, das Unheil abzuwenden, also einen ungerechten König zu stürzen. Aber auch hier scheut Jonas vor praktischen politischen Konsequenzen. Er schweigt sich darüber aus, ob eine menschliche Macht legitim intervenieren, den ungerechten König strafen und so das Volk vor dem Unheil bewahren kann. Lediglich gibt er Beispiele, in denen Gott als der Züchtiger der schlechten Fürsten gezeigt wird (280). Daraus ist aber für eine aktuelle politische Situation nichts zu entnehmen.

Den Gegenpol zum König in dem weltlichen ordo bilden die Untergebenen. Mit ihnen befaßt sich Jonas im 8. Kap. der DIR (281), in dem er zum Ausdruck bringt, daß alle Untertanen dem König treu gehorchen müssen, da derjenige, der der von Gott eingesetzten Gewalt Widerstand leistet, auch Gott Widerstand leistet. Aber sie müssen ihrerseits auch dem König zu seinem Heile verhelfen, und wenn sie das tun, erfüllen sie das göttliche Gesetz und bewahren dem König die gebührende Treue. Wenn schon Jeremias auffordert, für den Heidenkönig Nabuchodonosor zu beten, wieviel mehr müssen dann alle Christen für das Heil christlicher Könige beten (282). Auf diese Weise ordnet Jonas die Funktion der Untertanen in die paulinische Lehre ein. Ein Widerstandsrecht ist bei ihm nicht denkbar - und auch nicht nötig, da ein gerechter König ein solches nicht erforderlich macht.

c) Die Kirche

Wenden wir nunmehr unseren Blick der Kirche zu, um festzustellen, wie weit sich Jonas' politische Theorien auch mit dieser Materie beschäftigt haben.

An der Spitze der Kirche steht der Papst. Welchen Platz nimmt er ein in der Lehre des Bischofs von Orléans? In der DIR findet sich außer dem Fulgentiuszitat des 1. Kapitels: "Quantum attinet ad hujus temporis vitam, in Ecclesia nemo pontifice potior, et in saeculo Christiano imperatore nemo celsior invenitur" (283) im 2. Kapitel noch eine Anspielung: "...beato Petro, cuius vicem gerimus..." (284). Daraus ergibt sich jedoch nur, daß der Papst zwar an der Spitze der Kirche steht und niemand über ihm ist, daß aber in seiner priesterlichen Funktion - so ist die zweite DIR-Stelle aufzufassen - die Bischöfe ihm gleichkommen und seine Autorität vertreten. Sonst schweigt Jonas in der DIR über den Papst. Im De Cultu (285) schreibt er über das festgefügte Fundament der Kirche, das sich von Petrus weiter übertragen hat (286). Über den Inhalt und die Grenzen des päpstlichen Primats sagt Jonas jedoch nichts.

Er will sich gar nicht darüber auslassen. Dazu kann die Tatsache beigetragen haben, daß er in dem Konflikt zwischen Ludwig dem Frommen und Gregor IV. auf der Seite des Kaisers steht und er deshalb einer persönlichen Stellungnahme ausgewichen ist (287). Im übrigen geht Jonas im De Cultu in seinen Ausführungen über die Gerechtigkeit derer, die die Kirche regieren, mehr auf die theologischen Fragen über. Aber hier wird er ungenau und in vielem unverständlich (288).

Abschließend soll zu der Position des Papsttums bei Jonas die treffende Stellungnahme von Reviron übernommen werden: "Par contre en omettant de parler de la Papauté dans son Traité, en limitant à l'épiscopat franc ses vues sur

le pouvoir spirituel, l'évêque d'Orléans s'abstenait d'ouvrir toute perspective sur les possibilités de sanction réellement efficace contre les abus du pouvoir royal. Et, à cause de cela, son ouvrage auquel son attitude vis-à-vis de Grégoire IV apporte d'ailleurs un commentaire aggravant, pourrait être exploité dans le sens d'un certain gallicanisme politique disposé à voir dans l'épiscopat un pédagogue dont la menace serait l'arme dernière, et à envisager le gouvernement civil, suivant la formule célèbre, comme une monarchie absolue tempérée par des sermons" (289) (290).

So wenig sich Jonas mit dem Papst und seiner politischen Stellung beschäftigt, so intensiv befaßt er sich mit dem Episkopat.

Er selbst ist Bischof. Er tritt in Aktion auf Konzilien, in denen der westfränkische Episkopat seine politischen Forderungen formuliert und wird dadurch, daß er vielfach zu Aktenredaktionen herangezogen wird, zum Funktionär und Sprecher der Bischöfe, deren Thesen er vertritt. Wenn er auch dadurch an eigener Originalität verliert, so gewinnt er deswegen an Bedeutung, weil er nicht eine isolierte Meinung, sondern die des Episkopates vertritt (291).

Nicht zufällig hat dieser zu seiner Zeit eine große Bedeutung erlangt. Es ist eine Reformepoche, die nicht nur drängt auf eine Erneuerung der Religiosität im Frankenreich, sondern auch eine Besinnung auf die eigentlichen christlichen Pflichten herbeiführen will (292). Gerade die Bischöfe aber haben als Träger dieser Reform große Bedeutung erlangt. Vor allem besinnt man sich auf die ordines, in deren Rahmen die Aufgaben eines jeden einzelnen abgesteckt sind. Jonas nennt uns drei ordines in seiner *Historia Translationis Sancti Huberti*: "Et quisque ordo in regno sibi tradito non passim levitate jactatus a propria regula exorbitaret, sed laicus ordo justitiae deserviret, atque armis pacem sanctae Ecclesiae defenderet, monasticus ordo quietem diligeret, orationi vacaret, et qui se saeculi actibus secrevisset, eidem iterum nec voluntate, nec necessitate semet subderet. Episcopalis autem ordo ut his omnibus superintenderet, scilicet ut si qui ab iis aut voluntate aut necessitate deviarent, eorum solerti judicio prudentique consilio ad lineam rectitudinis correcti redirent" (293).

Jeder ist verpflichtet, in seinem ordo nach Kräften den Willen Gottes zu erfüllen (294). Zunächst kommt die Laienordnung. Ihr obliegt es, neben der Wahrnehmung spezieller Pflichten, wie sie für die Verheirateten im 2. Buche der DIL und für die Könige in DIR dargestellt werden, die christlichen Pflichten im Rahmen des Laienstandes zu erfüllen, ganz besonders aber der Gerechtigkeit zu dienen und die Kirche zu stützen und zu verteidigen. Die Mönchs-

ordnung (ordo monasticus) dient dem Gebet und der Kontemplation. Ihr steht der episcopalis ordo gegenüber: "Mais aux contemptores mundi s'opposent les apostolorum sectatores", deren Aufgabe darin besteht, "ut his omnibus superintenderet..." (295). Zunächst ist damit einmal ganz einfach auf die pastorale Aufgabe der Bischöfe hingewiesen. Die Bischöfe sind wie die Apostel Hirten, die für das Heil der Menschen verantwortlich sind, und zwar für alle, auch für die Könige (296).

An dieser Stelle wird das Problem der Zweigewaltenlehre bei Jonas akut. Jonas knüpft in diesem Punkt an die von Gelasius aufgestellte Theorie an (297). Sie wird selbstverständlich aufgegriffen. Zwar ist die für Gelasius wichtige Trennung zwischen Heiden und Christen bei ihm nicht mehr interessant. Er überträgt die bei Gelasius noch auf zwei verschiedenen Ebenen wirkenden Gewalten auf eine Ebene, nämlich die Kirche. Dem Einheitsgedanken entsprechend hat er den gelasianischen Dualismus im rein kirchlichen Bereich aufgehoben und die Gewalten in den einen corpus Christi eingebaut, der Weltliches und Geistliches gleichermaßen umfaßt (298). In diesem wird die höchste Autorität durch regnum und sacerdotium in gleicher Weise repräsentiert. Das sacerdotium - hier vertreten durch den Episkopat - ist aber für die Könige verantwortlich und daher gezwungen und berechtigt, die weltliche Gewalt zu überwachen. Während Gelasius nur Gehorsam in kirchlichen Angelegenheiten verlangt, sind bei Jonas in gewissem Maße die Bischöfe auch für die Pflichterfüllung des Königs in seinen weltlichen Angelegenheiten verantwortlich (299). Sie sind insoweit 'praestantior'. Das sacerdotium erfährt damit eine Ausweitung seiner Zuständigkeit auf das weltliche Gebiet. Qua Kontrollinstanz kann es hier mittelbar seinen Einfluß geltend machen (300).

Damit wird von Jonas eine neue Konzeption von der Stellung des Episkopates geschaffen. Das regnum christianum, wie es ihr letztlich vorschwebt, ist nicht mehr in erster Linie Sache des Königs und der Fürsten, sondern die der Bischöfe. Jonas zieht als einschlägiges Beweismittel (301) hier vor allen Dingen das Alte Testament heran, "où la royauté apparaît conseillée par le sacerdoce seul interprète des volontés divines: c'est la théocratie, ou, si l'on préfère, le gouvernement sacerdotal" (302).

Was die Bischöfe fordern, sind hinsichtlich des Einflusses Herrschaftspositionen und hinsichtlich der Güter eine privilegierte Stellung (303). Indessen darf man diesen Ansprüchen nur begrenzte Bedeutung beimessen, denn ihr Nahziel ist vor allem die Befreiung der Kirche aus den Händen der Laien und vor deren Unterdrückung wie auch die Freistellung von der weltlichen Gerichtsbarkeit (304). Damit verbunden hatte Jonas die Bekämpfung des Eigenkirchenwesens,

das - wenn auch rechtlich anerkannt - von ihm als eine schwere Bürde bei der Wahrnehmung seiner bischöflichen Aufgaben empfunden wurde (305). Wenn auch der König tatsächlich manchmal den Gipfel der Macht in der Kirche in Händen hält (306), so haben dennoch die Bischöfe die Verantwortung für ihn. Genauer ist das Überwachungsrecht nicht umrissen. Sein Umfang ergibt sich vor allem aus dem christlichen Gewissen (307). Selbstverständlich muß der Bischof, soweit er Untertan des Königs ist, diesem gehorchen. Problematisch wird dieser Gehorsam, wenn der König nicht mehr der Gerechtigkeit dient. Jonas ergeht sich hier nur in einer Anspielung auf das Verhalten des Ambrosius gegenüber dem Kaiser Theodosius (308), aus der zu schließen ist, daß Jonas dem Episkopat jedenfalls kirchliche Strafen gegenüber den Fürsten gestattet.

Welche politisch-theoretische Stellung Jonas zu den Ereignissen des Jahres 833 nimmt, wissen wir nicht. Wir könnten nur Vermutungen darüber anstellen, die uns jedoch in den politischen Theorien des Bischofs von Orléans nicht viel weiter brächten, da der westfränkische Episkopat in diesem Kapitel keine einheitliche Rolle gespielt hat (309).

Wenn wir uns nunmehr kurz einer Gesamtwürdigung der von Jonas aufgestellten politischen Theorien zuwenden wollen, so müssen wir zunächst in Betracht ziehen, daß Jonas nicht auf dem "premier plan" des politischen Lebens im 9. Jahrhundert steht. Er ist es nicht, der die politischen Fäden seiner Zeit in der Hand hält, die hochpolitischen Entscheidungen werden im Reiche von höherer Warte aus gefällt. Das karolingische Reich zeichnet sich jedoch aus durch eine große Anzahl verantwortungsbewußter und gelehrter Männer, die, ohne gerade in den höchsten Spitzen des Reiches und am Hofe zu stehen, bemüht sind um das Reich und seine Erhaltung in den Wirren, die diese Zeit kennzeichnen. Unter diesen spielt Jonas von Orléans eine bedeutende Rolle. Er versucht, seinem Handeln einen theoretischen Grund zu geben. Der Ausgangspunkt seiner Lehren ist die Moral. Aus ihr heraus entwickelt er vor allem sein Fürstenideal. Das persönliche Heil und die Gerechtigkeit des Fürsten sind die Grundlagen seiner Macht. Die Sorge für das persönliche Heil bringt ihn jedoch in Abhängigkeit von der Kirche - dem Episkopat, der schließlich den Vorrang der geistlichen Gewalt vor der weltlichen beansprucht. Jonas stellt in seiner DIR nur Richtlinien auf, kommt aber auf Fälle der politischen Technik nicht zu sprechen. Sie sind vielleicht für ihn schon zu speziell, weil sie unmittelbar mit der Moral eigentlich nichts mehr zu tun haben.

Man findet bei Jonas politisches Verständnis und politisches Gefühl, aber beide sind gesteuert von seinem geistlichen Standpunkt. Das mag es wohl gewesen

sein, was ihn vielleicht, zusammen mit dem Mangel an geeigneten unmittelbaren Vorgängern, in seinen Theorien daran gehindert hat, eine systematische Arbeit zu liefern. Indessen ist die von ihm geleistete Vorarbeit wichtig für die weitere Entwicklung der politischen Theorie im westfränkischen Reich des 9. Jahrhunderts.

III. Hincmarus, nomine non merito Rhemorum episcopus

1. Biographisches

Mit Erzbischof Hinkmar von Reims (806 (?) bis 21.12.882) begegnen wir einer der Schlüsselfiguren des westlichen Frankenreiches - nach Karl dem Kahlen besser des Westfrankenreiches (310) - im 9. Jahrhundert. Der historische Hintergrund dieser Epoche wäre für uns in weit tieferes Dunkel gehüllt, wenn nicht der tatkräftige Metropolit reiches Quellenmaterial überliefert hätte (311). Wir verdanken dieses seiner unermüdlichen Tüchtigkeit, seinem persönlichen unerschrockenen Einsatz sowie seinem gnädigen Geschick, das ihm ein langes Wirken vergönnte (312).

Wie sah dieses tatenreiche Leben aus? Über die Geburt Hinkmars ist uns nichts bekannt. Weder Ort noch Zeit sind uns überliefert. Die Vermutungen gehen dahin, daß er etwa um das Jahr 806 im nordöstlichen Frankenreich als Nachkomme eines angesehenen Geschlechtes zur Welt kam (313). Schon bald führte sein Weg nach St. Denis in die klösterliche Ausbildung, wo er sich in seinen jungen Jahren umfangreiches Wissen erwarb. Unter dem damaligen Abte Hilduin, der seit 819 Erzkaplan (314) Ludwigs des Frommen war, erhielt er den ersten Einblick in die politischen Geschäfte des Reiches. Hilduin selbst nahm ihn mit zum Hofe, wo Hinkmar sich die Freundschaft des Kaisers erwarb, dem er auch in den späteren Wirren die Treue hielt. Nach seiner eigenen Darstellung (315) währte dieses persönliche Vertrauensverhältnis etwa 8 Jahre, womit jedoch nicht unbedingt besagt sein muß, daß der Aufenthalt bei Hofe nicht länger gewesen sein kann, insbesondere da Hinkmar zumindest in der ersten Zeit sicherlich eine gewisse Schüler-Stellung eingenommen haben wird (316) (317). Die langen Jahre im Brennpunkt der Reichspolitik machten Hinkmar vertraut mit den großen kirchlichen und weltlichen Problemen. Hier lernte er die praktische Politik und die diplomatischen Gepflogenheiten kennen, die ihm bei seinem späteren Wirken vollauf zugute kommen sollten.

Etwa 829/830 verließ er den Hof und ging wieder nach St. Denis, wo er sich, abgesehen von einer kurzen, durch die Verbannung Hilduins bedingten Unter-

brechung, vorübergehend dem Klosterleben widmete. In diese Zeit fallen die Aufstände des Jahres 833, an denen Hinkmar nicht teilnahm (318). Nach der Wiedereinsetzung des Kaisers kehrte er an den Hof zurück und beteiligte sich maßgebend an den Reformkonzilien der nachfolgenden Jahre. Beim Tode Ludwigs des Frommen finden wir ihn wieder in St. Denis, von wo aus Karl der Kahle ihn in seine Dienste nahm.

Unter diesem König und späteren Kaiser hat Hinkmar seine Blütezeit erlebt. Etwa 37 Jahre diente er ihm, ohne jedoch offiziell ein Hofamt bekleidet zu haben (319). Der erste Erfolg, den Hinkmar erreichte, war die Wahl und Weihe zum Metropolit von Reims im Jahre 845 (320). Mit dieser Erhebung trat er auf die Bühne des öffentlichen Lebens. Zu gleicher Zeit begannen aber auch die Schwierigkeiten, denn sein Vorgänger Ebo, der als Parteigänger der Söhne Ludwigs des Frommen von Reims verdrängt worden war, wollte den Platz nicht kampflos räumen. Noch lange Zeit sollten sich die Streitigkeiten hinziehen, die schließlich auf die kanonische Frage hinausliefen, ob das Bistum bei Lebzeiten Ebos überhaupt von einem anderen Bischof besetzt werden konnte. Auch nach dem Tode Ebos rührten die Feinde Hinkmars immer wieder an den für diesen sehr empfindlichen Punkt.

Auf dem geistlichen Gebiet griff Hinkmar sehr intensiv ein in den sich über lange Jahre hinziehenden Streit mit dem Mönch Gottschalk in den Fragen der Prädestination und der Trinität (321) (322).

Weiterhin entwickelte er insbesondere in den von ihm behandelten Ehestreitigkeiten - in erster Linie ist hier die Scheidungsangelegenheit zwischen König Lothar II. und seiner rechtmäßigen Gattin Tetberga (323) zu nennen - aber auch in anderen kirchenrechtlichen Fragen subtile Rechtskenntnisse, die in ihm einen der bedeutendsten Kanonisten seiner Zeit erkennen lassen (323). Diese Tatsache weiß Hinkmar in sehr vielen Fällen sehr geschickt auszunutzen. Es ist seine beliebte Technik, aus in erster Linie politischen Problemen solche rechtlicher Art zu machen, um dann in einem grundlegenden und umfassenden Gutachten, gestützt auf Patristik, Synodalbeschlüsse und Dekretalen, die Richtigkeit seiner Ansicht zu begründen.

Auf dem Gebiet der Politik war er der Wegbereiter Karls des Kahlen. Hinkmars politische Zielsetzungen basierten auf nüchterner und sachlicher Erwägung. Im Gegensatz zu seinem König beruhte jeder seiner Schritte auf ausgereifter Überlegung, und wir können feststellen, daß das Verhältnis zwischen Hinkmar und Karl dem Kahlen im Laufe der 37 Jahre währenden Zusammenarbeit nur dann merklich abgekühlt ist, wenn Karl unbedingt auf der Verfol-

gung politischer Ziele beharrte, die der Erzbischof auf Grund seiner vernünftigen politischen Zielsetzung ablehnen mußte (324). In diesem Zusammenhang drängt sich die Frage auf, welcher Art die politischen Ziele Hinkmars waren. Zur Beantwortung derselben muß zunächst festgestellt werden, daß Hinkmar einem dreifachen, sich überlagernden politischen Spannungsverhältnis ausgesetzt war: gegenüber Rom, gegenüber dem König und gegenüber seinen Suffraganbischöfen. In jeder dieser Beziehungen war er starken Belastungsproben unterzogen. Insbesondere Rom und seinen Suffraganen gegenüber mußte er seine Stellung immer wieder behaupten. Das war unter dem Pontifikat Nikolaus' I. nicht ganz einfach. Andererseits strebten die pseudo-isidorianischen Bischöfe nach immer größerer Unabhängigkeit und suchten so die Stellung des Metropoliten zu untergraben. Darüber hinaus mußte er sich weitgehend für die Pläne Karls des Kahlen zur Verfügung halten und einspringen, wo dieser versagte (325). Dazu kamen noch alle die anderen Aufgaben, deren Erfüllung die Verwaltung der Diözese und die Not des Tages von ihm verlangten. Hier war vor allen Dingen innere Reform dringend geboten, denn Hinkmar hatte das Erzbistum nach langjähriger Sedisvakanz in einem trostlosen Zustand übernommen. Weiterhin sind die zahllosen Normanneneinfälle zu nennen, die immer wieder in seine Diözese vorgetragen wurden und auch selbst noch den greisen Bischof zwangen, seine Residenz zu verlassen. Bei alledem läßt sein ganzes Bestreben erkennen, daß sein im Diesseits sehr nüchterner Blick beständig auf das Jenseits gerichtet war. Wenn ihm auch manchmal in schwierigen politischen Situationen der Vorwurf nicht erspart werden kann, mit etwas zuviel Diplomatie oder Leidenschaftlichkeit gearbeitet zu haben, so muß ihm zugute gehalten werden, daß sein Ziel sehr hoch war. Sein Handeln war bestimmt von einem ehrlichen und aufrichtigen Streben nach Recht und Gerechtigkeit, nach Frieden und Erhöhung der Kirche, alles aber gepaart mit gesundem Menschenverstand (326), der in der Politik nur das Mögliche und Vertretbare erstrebte. Zur Erreichung seiner Ziele setzte er sich jedoch restlos mit seiner ganzen Tatkraft und Gelehrsamkeit ein, ohne Ansehen der Person.

Auch nach dem Tode Karls des Kahlen war er der Nestor des langsam zerfallenden Westfrankenreiches. Wenn auch seine Person allmählich in den Hintergrund trat, so blieben seine Ratschläge beim Regierungsantritt Ludwigs II., des Stammers (327), doch nicht unberücksichtigt. Auch nach dessen Tode blieb er weiterhin um die Erhaltung des Reiches bemüht (328). Er erhob noch einmal mahnend seine Stimme und beschwor noch einmal die Bilder aus der großen fränkischen Vergangenheit herauf (329), ehe er sich auf der Flucht vor den Normannen in Epernai am 21. Dezember 882 zur letzten Ruhe begab.

Von dem schon angedeuteten höchst umfangreichen Schaffen Hinkmars sind an dieser Stelle nur die Schriften interessant, in denen er seine politischen Auffassungen dargelegt hat. Hier sind in erster Linie zu nennen die Traktate "De regis persona et de regio ministerio" (330), "De ordine palatii" (331) und die "Admonitio altera" (332).

"De regis persona" ist eine reichhaltige, fast ausschließlich aus Zitaten der Patristik zusammengestellte Schrift. Zwar läßt dieses Mosaik so gut wie keine eigenen Gedanken erkennen, dennoch ist aus der Gesamtschau, die es nach der Auswahl und Zusammenstellung der Texte bietet, die Vorstellung zu erkennen, die sich Hinkmar vom König und seinem Amt macht. Nach den allgemeineren Darlegungen hierzu gleitet Hinkmar in sehr spezielle Probleme ab, so insbesondere in höchst subtile Fragen des allgemeinen Strafrechts und der Strafvollstreckung, die teilweise modern anmuten (333).

Mit "De ordine palatii" führt uns Hinkmar den Aufbau des kaiserlichen Palastes vor Augen. Wahrscheinlich hat er dieses Bild nach einer Schrift Adalhard's von Corbie (334) entworfen. Bevor er hierin im einzelnen auf die Palastorganisation eingeht, stellt er noch einmal seine Vorstellungen über das Königtum in den einleitenden Kapiteln zusammen.

Auch die "Admonitio altera" gehört in diesen Zusammenhang. In ihr legt er letztmalig seine politischen Grundsätze dar. In vielen Passagen hat er sich selbst aus "De regis persona" und "De ordine palatii" ausgeschrieben. Die Darstellung ergänzt die beiden Schriften besonders hinsichtlich seiner Auffassung über die Bischöfe.

Erst die drei Traktate zusammengekommen ergeben einen gewissen Überblick über die politischen Ansichten Hinkmars. Dabei darf aber keineswegs übersehen werden, daß er auch in zahlreichen anderen Schriften politische Gedanken niedergelegt hat (335).

Sämtliche Werke Hinkmars verraten eine auch für die Zeit der karolingischen Renaissance höchst umfangreiche Belesenheit und Quellenkenntnis. Am geläufigsten ist ihm das kanonische Recht, aber auch aus der Patristik und aus dem weltlichen Recht finden sich sehr reichhaltige Zitate. Hin und wieder taucht ein heidnischer Schriftsteller unter den Zitierten auf (236). Trotzdem schreibt Hinkmar keine sehr gepflegte Sprache, wie wir sie beispielsweise bei Lupus finden. Auch die logische Entwicklung in dem Aufbau seiner Schriften läßt vielfach sehr zu wünschen übrig. Häufig hüllt er seine Aussagen in eine endlose Periode von Zitaten, die den Sinn nicht immer leicht verständlich werden lassen. Schrörs (337) führt diese Mängel vor allen Dingen auf die Eile zu-

rück, mit der sich Hinkmar seiner schriftlichen Geschäfte entledigen mußte, weil die "impedimenta saeculi" ihn zu sehr beanspruchten. Dabei bleibt es doch immer staunenswert, wieviel Hinkmar geschaffen hat.

2. Die politischen Lehren Hinkmars

Wenden wir uns nunmehr den Vorstellungen zu, die sich Hinkmar vom politischen Leben gemacht hat. Dabei ist zuvor festzustellen, daß der Reimser Metropolit als Mann der Praxis weit davon entfernt ist, politische Ideologien aufzustellen oder spekulative Betrachtungen abzuhandeln. Er offenbart sich in seinen Schriften nicht so sehr als Systematiker, sondern wählt die Probleme mehr zufällig und beantwortet sie mit der ihm eigenen Spontaneität häufig ausschließlich mit Belegen aus der patristischen Literatur und der Heiligen Schrift. Dabei kann er seine augustinischen Grundlagen nicht verleugnen (338). Es gelingt ihm jedoch nicht immer, mit den Worten Augustins auch dessen Geist zu übermitteln (339), denn dazu hätte es auch zur Zeit Hinkmars schon eines näheren Eingehens auf den großen afrikanischen Gelehrten bedurft.

a) Die weltliche Sphäre

Den breitesten Raum in Hinkmars politischen Betrachtungen nimmt mit Rücksicht auf das Königtum die weltliche Sphäre ein. Damit ist auch die Richtung schon gewiesen, und wir wollen zunächst die Frage nach dem Ursprung und der Stellung des Königtums und anschließend die Person des Königs und seine Aufgaben untersuchen.

aa) Ursprung und Stellung des Königtums

Hinkmar sieht den Ursprung des Königtums in einem dem Könige von Gott übertragenen Amt. Der König verkörpert als solcher den Willen oder die Zulassung (permissio) Gottes. Den Begriff "ministerium" gebraucht Hinkmar in diesem Zusammenhang sehr selten. Wenn er sein erstes Traktat mit "De regis persona et regio ministerio" überschreibt, so versteht er in diesem Zusammenhang unter ministerium die Amtsausübung - wie er sie im Text erläutert -, und es ist hier nicht daran gedacht, das Verhältnis zwischen dem König als Träger eines Amtes und Gott als dem Verleihenden festzustellen. Er gebraucht das Wort jedoch auch in diesem Sinne, wenn er sagt: "Cum ergo potentiae temporalis ministerium suscipitur..." (340). Auch der Begriff "officium" ist ihm in diesem Zusammenhang nicht fremd (341). Den göttlichen Ursprung des Königsamtes begründet Hinkmar in Anlehnung an Augustinus (342). Gott setzt die guten Könige ein und läßt es zu, daß auch die schlechten regieren. Weil aber

auch die reges injusti den Willen Gottes verkörpern, muß man ihnen gehorchen, um nicht gegen Gott ungehorsam zu sein (343). Das gilt natürlich nur, soweit sie nichts Sündhaftes verlangen.

Die königliche Gewalt ruht in Gott. Durch diesen regieren die Könige. - "Non est potestas nisi a Deo" (344) (345). - Sie sind Instrumente des göttlichen Willens, die ihr Amt durch die Lenkung ("facit") oder Zulassung ("permittit") Gottes erhalten, denn nur "Domini est regnum". Das gilt nicht nur für diejenigen, die Gott wohlgefallen, sondern auch für die schlechten Könige, denn auch als solche sind sie die Vollstrecker des, wenn auch unbekannten, göttlichen Ratschlusses. Das bedeutet, daß den Königen damit gleichsam ein geistliches Amt übertragen ist, und schon alleine dadurch treten sie in ein ganz besonderes Verhältnis zu der Institution, der die Erforschung und die Überwachung der Erfüllung des Willens Gottes obliegt, nämlich der Kirche (346).

Hinkmar hat sich auch über die formelle Seite der Begründung des Königtums Gedanken gemacht (347). Von den alttestamentlichen Anfängen über die Möglichkeiten der Einsetzung eines Königs kommt Hinkmar schließlich bei "Et multi civium..." zu den historischen Formen der Königserhebung. Die Praxis führt uns sogar noch weiter, wenn wir uns seinen Bericht über die Krönung Ludwigs des Stämmers ansehen, wo er zu der "professio regis" schreibt: "Ego Ludovicus, misericordia domini Dei nostri et electione populi rex constitutus" (348). Also auch die Wahl durch das Volk - als hier angeblich praktisch geübt - erkennt Hinkmar als gültige Königserhebung an (349). Ich halte es trotzdem zumindest für zweifelhaft, aus diesem besonderen Einzelfall heraus die "electio populi" auf Grund der Barmherzigkeit Gottes als schlechthin gültige Form der Königserhebung bei Hinkmar anzunehmen, da hier bei Ludwig außerdem noch die successio paterna durch Testament und Geblüt hinzukommt. Der Verbindung der Devotionsformel "misericordia domini" mit der "electio populi" kommt hier weder im Hinblick auf die Legitimität noch auf die Legalität des Königs Bedeutung zu. Ähnlich wie die Formel "Dei gratia" soll sie zum Ausdruck bringen, daß die Barmherzigkeit Gottes an sich einen Unwürdigen zu dem hohen Königsamt erwählt hat (licet mihi indigno) (350) und daß der Ratschluß Gottes anerkannt wird. Sie hat aber noch nicht den Sinngehalt, den ihr später der Absolutismus beigelegt hat, wonach der irdische Herrschaftsanspruch des Königs unmittelbar von Gott hergeleitet wird. Das erscheint besonders deutlich in der von Ludwig dem Frommen nach seiner Restitution gebrauchten Formel "divina repropitiante clementia imperator augustus" (351).

Durch das Königtum wird zwar der einzelne ganz besonders emporgehoben (352), er bleibt aber nach wie vor der bestehenden Rechtsordnung unterworfen. Das drückt Hinkmar in einer etwas eigentümlichen Weise aus, indem er schreibt: "Et quicumque rex veraciter rex est, legi non subjacet, quia lex non est posita justo, sed injustis..." (353). Sofern der König gerecht ist, fällt er nicht unter das Gesetz, weil dieses nicht für die Gerechten, sondern die Ungerechten geschaffen ist. Positiv formuliert bedeutet das, daß der König sehr wohl dem Gesetz unterworfen ist, der für ihn gesetzlich geregelte Bereich jedoch nur in dem besteht, was er nicht tun darf. Das gilt jedoch nur mit gewissen Einschränkungen, denn wie wir später sehen werden, darf auch bei Hinkmar die Gerechtigkeit nicht schlechthin aufgefaßt werden als eine Tugend, die das Wesen des Königs nur in einer gewissen Hinsicht erfaßt und bestimmt. Sie ist vielmehr in dem viel umfassenderen augustinischen Sinne zu verstehen als eine Eigenschaft, die den ganzen Menschen von Grund auf ergreift und ihn so zu einem Mitglied des Gottesstaates macht.

Der König ist aber nicht nur hinsichtlich seiner Person und seiner privaten und öffentlichen Lebensführung an die Gesetze gebunden, er muß auch sein Regiment nach den Gesetzen, wie sie bestehen, ausrichten: "Cum enim dicitur, nulli liceat leges nescire, vel quae sunt statuta contemnere, nulla persona in quocunque ordine mundano excipitur quae hac sententia non constringatur. Habent enim reges et reipublicae ministri leges quibus in quacunque provincia degentes regere debent: habent Capitula Christianorum regum ac progenitorum suorum, quae generali consensu fidelium suorum tenere legaliter promulgaverunt" (354). Ganz abgesehen von der Bindung an die göttlichen Gesetze (355) darf der König sich auch nicht über die überlieferten weltlichen Gesetze hinwegsetzen. Selbstverständlich wird daher von ihm auch eine gewisse Rechtskenntnis erwartet (356).

Zur Durchführung der Gesetze und zur Verwaltung steht dem König die Macht zur Verfügung, die "potentia temporalis". Wenn der König sein Amt gut ausübt, dann ist seine Macht groß. Dabei ist die Macht von Natur aus nicht schlecht, aber sie ist gefährlich, da sie nach dem Leben des Königs trachtet. Deswegen muß er sie in Schranken halten und sie bekämpfen. Denn je mehr die Macht nach außen zunimmt, um so mehr muß die Machtlust im Innern selbst unterdrückt werden, damit die Herrschsucht nicht die Oberhand gewinnt: "Potestas enim quanto exterius eminet, tanto premi interius debet, ne cogitationem vincat, ne jam sub se mens eam regere non possit, cui se libidine dominandi supponit" (357). Den Weg dorthin findet der König in der Demut (humilitas). Er ist jedoch sehr schwer, denn: "Subtilissima namque

ars vivendi est, culmen tenere, gloriam reprimere: esse quidem in potentia, sed potentem se esse nescire: ad largiendā bonā potentem se adnoscere, sed ad repetendā noxiā omne quod potenter valet ignorare. Recte itaque de talibus dicitur: Deus potentes non abjicit, cum et ipse sit potens (Job XXXVI, 5). Deum quippe imitari desiderat, qui fastigium potentiae, alienis intentus utilitatibus, et non suis laudibus elatus, administrat: qui praelatus caeteris prodesse appetit, non praeesse. Tumoris namque elatio, non ordo potestatis, in crimine est. Potentiam Deus tribuit, elationem vero potentiae malitia nostrae mentis invenit" (358).

Neben dem göttlichen Ursprung hat die königliche Gewalt eine dreifache Grundlage: "Et non solum regi, sed et omni qui in dominationis est potestate, tria necessaria habere oportet, terrorem scilicet, et ordinationem et amorem. Nisi enim ametur dominus, et metuatur, ordinatio illius constare minime poterit" (359). Der König versichert sich seiner "ordinatio" durch Liebe und Furcht. Was er unter dieser "ordinatio" genau versteht, sagt Hinkmar nicht direkt. Es kann daher nur aus dem Zusammenhang gefolgert werden. Amor und metus begründen den Bestand der ordinatio. Beides sind keine Eigenschaften, die der rechtlichen Sphäre angehören, deshalb kann auch hinter der ordinatio keine rechtliche Vorstellung Hinkmars stehen. Er will damit weder auf die Legitimität noch die Legalität des Königs hinweisen. Aus der Furcht (vor ihm) und der Liebe (zu ihm) als menschlichen Eigenschaften ist daher nur zu entnehmen, daß die ordinatio auch als eine solche aufgefaßt werden soll. Aus diesen Umständen heraus kann sie aber nur angesehen werden als die persönliche Fähigkeit des Königs zum Herrschen, die jenseits der rein rechtlichen Ebene liegt. Damit sind wir aber auch dem Begriff der Gewalt wieder nähergekommen. Wenn wir uns nunmehr die oben zitierte Stelle Hinkmars noch einmal ansehen, dann wird sie klarer. Der König "et omnis qui in dominationis est potestate" muß die Furcht und die Liebe des Volkes genießen, damit seine Herrschaft und damit auch seine königliche Gewalt gesichert ist.

bb) Die Person des Königs

Hinkmar zeigt aber auch sofort einen Weg, wie der König die Furcht und die Liebe des Volkes erlangt: "Per beneficia ergo et affabilitatem procuret, ut diligatur, et per justas vindictas non propriae injuriae, sed legis Dei studeat, ut metuatur" (360). Die Liebe muß der König sich erwerben durch die Wohltaten und durch Freundlichkeit, die Furcht hingegen durch die Übung der Gerechtigkeit. Eine Furcht, die durch die Gerechtigkeit geschaffen wird, trägt nicht nur den Charakter der Angst in sich, sondern auch das Merkmal der Ehrfurcht,

der Achtung. Deshalb muß der Begriff *metus* in diesem doppelten Sinne verstanden werden (361).

Welch überragende Bedeutung Hinkmar dabei der Gerechtigkeit einräumt, ersehen wir daraus, daß er nicht müde wird, sie immer wieder in seine Betrachtungen einzubeziehen, und dieses Thema zu variieren. Seine wichtigsten Anregungen nimmt er dabei ebenso wie Jonas von Orléans aus dem 9. Kapitel der *Abusiva Pseudo-Cyprians* (362), dem wir häufig in seinen Schriften begegnen (363). Auf diese Weise nimmt er den von Augustinus ausgefüllten inhaltsreichen Begriff der Gerechtigkeit in seine eigene Lehre auf, die dadurch eine Tiefe gewinnt, deren Hinkmar alleine nicht fähig gewesen wäre. Vergewärtigen wir uns noch einmal die tragenden Sätze *Pseudo-Cyprians*: Die Gerechtigkeit des Königs besteht darin, das Böse zu meiden, bösen Menschen keinen Vorschub zu leisten und ein christliches Leben zu führen. Der Erfolg wird sein, daß Friede und Wohlstand des Königs und des ganzen Volkes gesichert sind. Wenn aber der König "*injustus*" ist, also die Gerechtigkeit nicht besitzt, bricht Elend und Not über ihn, seine Familie und sein Volk herein, und der König selbst, der auf der Erde als der Erste eingesetzt wurde, wird in der ewigen Strafe den untersten Platz einnehmen.

Diese bildhafte Darstellung von der Gerechtigkeit bereichert Hinkmar noch mit eigenen Gedanken und anderen Zitaten. Dabei klingt aber immer der Grundakord durch, den er in dem Michäas-Zitat findet: "*Indicabo tibi homo quid sit bonum, et quid Deus requirat a te: id est facere iudicium et justitiam, et sollicitum ambulare cum Deo tuo*" (Mich. 6, 8) (364). Diese an sich für jeden geltenden Bibelworte wendet aber Hinkmar ganz besonders auf den König an: "*Facienda est justitia non pro ullo terreno lucro, sed pro eo ipso, quia justitia est, sicut scriptum est: 'Iuste quod justum est exsequieris (Deut. 16, 20)'. Faciendum est iudicium pro iniquorum correctione* (365), *et pro injuriam sustinentium directione, non pro malevolentiae ultione. Nam qui injuste judicant, non judicant iudicium, id est jure et legaliter dictum, sed praeiudicium*" (366). Er gebraucht zwar nicht die Worte '*rex*' oder '*princeps*'. Aber die besondere Zweckbestimmung des an Ludwig den Stammler gerichteten Schreibens (*novi regis instructio ad rectam regni administrationem*) wie auch die besonderen Aufgaben, die in Ausübung der Gerechtigkeit zu erfüllen sind, beispielsweise die Erziehung und Bestrafung schlechter Menschen, lassen erkennen, daß Hinkmar damit nur einen König ansprechen will. Die Verwirklichung der Gerechtigkeit wird als das Gute schlechthin dargestellt. Dazu sollen jedoch nicht irgendwelche irdischen Interessen den Anlaß geben, sondern nur die des ewigen Heiles. Bei gleicher Gelegenheit erläutert Hinkmar auch, was er unter '*iudicium*' versteht,

es ist der Urteilsspruch, der nach Recht und Gesetz gefällt ist. Das Gegenteil davon ist das 'praejudicium', das durch einen ungerechten Spruch ergangen ist.

Der Lohn, den der König erhält, wenn er 'unicuique in suo ordine competentem legem et justitiam conservat' (367), wird ihm durch die Heilige Schrift garantiert, wo es heißt (Prov. 1, 16): "Justitia Regis exaltabit solium ejus, et veritate solidantur gubernacula populorum " (367).

Wenn wir aus diesen wichtigsten Darlegungen Hinkmars zur Gerechtigkeit nun das Fazit ziehen wollen, so müssen wir, ebenso wie bei Jonas, drei Tatsachen beachten, nämlich einmal, daß Hinkmar - wie schon angedeutet - durch die Vermittlung des Pseudo-Cyprian und die Übernahme von dessen 9. Kapitel der Abusiva mit seinem Gerechtigkeitsbegriff auf dem Boden Augustins steht (368). Darüber hinaus muß berücksichtigt werden, daß die Verpflichtung zur Übung der Gerechtigkeit nicht auf irdischen Interessen beruht, sondern von Gott verlangt wird. Erst die daraus sich ergebende Folge, nämlich der Wohlstand des Volkes und die günstige Beeinflussung der staatlichen Geschicke durch die Gerechtigkeit des Königs macht die Tugend politisch bedeutsam.

Aber nicht nur die Gerechtigkeit des Königs ist für das Gedeihen des Reiches von unabdingbarer Wichtigkeit, sondern auch die der vom König bestellten Grafen und Richter: "Tales etiam comites et sub se judices constituere debet, qui avaritiam oderint, et justitiam diligant, et sub hac conditione suam administrationem peragant..." (369). Auch ein Augustinuswort hat Hinkmar bereit: "...et quales comites ac judices debeat constituere, sanctus Augustinus demonstrat, dicens: Caveat princeps, ne muneribus vel blanditiis cujusquam scelerati pelliciat, vel adulationibus decipiatur, quia est munus a dato, munus a favore, munus ab obsequio. Et ideo debet omnis iudex cavere ne justum iudicium vendat..." (370) Das gilt auch für die Richter der königlichen Güter: "Judices denique villarum regiarum constituite qui non sint cupidi, qui non diligant avaritiam,..." (371). Vor allen Dingen aber sollen die Königsboten in Gerechtigkeit, Wahrheit und Wissen alle anderen überragen (372). Denn erst durch die Richter (373) wird die Verwirklichung der Gerechtigkeit im Reiche gewährleistet, für die der König verantwortlich ist.

Aber nicht nur die Gerechtigkeit, sondern auch andere Tugenden muß der König üben. Das bringt Hinkmar am schönsten in dem Sendschreiben der Bischöfe an Ludwig den Deutschen (374). Auch wenn ihr im Verborgenen handelt, führt Hinkmar unter anderem aus, seid ihr immer an der Öffentlichkeit, weil nicht jeder, der Euch lobt, so denkt wie er spricht und was die

einen loben, von den anderen verworfen wird. Dann zählt er sehr beispielhaft auf: "Si autem ut dicimus, adjuvante Domino, vivere, judicare et agere praevaleritis: si vos non inflammaverit cupiditas gloriae, divitiarum, possessionum, et potentatus; si non plus credideritis alienae linguae, quam propriae conscientiae, si vos non roserit tinea adulationis; si non vos usserit livor alienae felicitatis; si vos non vexaverit neglectus animae et amor carnis; si credideritis regem Christum non pro se, id est non pro sua necessitate mortuum, sed pro nobis, ut viveremus qui mortui eramus; et vos plus studeatis aliis vivere in salutis suae utilitatibus, quam vobis ipsis in propriis voluntatibus; si scieritis vos esse morituros, et vos credideritis de factis propriis rationem Domino reddituros; et quae digne receperitis, sine fine vel immutatione aliqua habituros" (375), und es ist zu ergänzen, daß dem König dann die ewige Seligkeit bevorsteht. Fast erschöpfend, so möchte man sagen, hat Hinkmar die Tugenden hier zusammengestellt, die den König zieren sollen (376). Er bleibt damit aber keineswegs in der Theorie hängen, sondern setzt dieser Vorstellung ein sehr würdiges Denkmal in den Krönungsordines von Karl dem Kahlen und Ludwig dem Stammer, wo er schreibt (bei der Krönung Karls): "Coronet te Dominus corona gloriae atque justitiae, ut cum fide recta, et multiplici bonorum operum fructu ad coronam pervenias regnis perpetui, ipso largiente, cujus est regnum in saecula saeculorum" (377), und (bei der Übergabe des Szepters an Ludwig II.): "Accipe sceptrum, regiae potestatis insigne, virgam scilicet rectam regni, virgam virtutis: qua te ipsum bene regas, sanctam Ecclesiam, populum videlicet Christianum tibi a Deo commissum, regia virtute ab improbis defendas, pravos corrigas, rectos ut viam rectam tenere possint tuo juvamine dirigas: quatenus de temporali regno ad aeternum regnum pervenias, ipso adjuvante cujus regnum et imperium sine fine permanet in saecula saeculorum" (378). Wie wir sehen, hat Hinkmar Ernst gemacht mit seiner Tugendlehre und sie an einprägsamer Stelle dem König vor Augen gehalten.

Für einen König, der die Tugend (379) liebt, hat aber Hinkmar nicht nur die Verheißung des ewigen Lohnes bereit, sondern auch die der irdischen Güter. Dazu zieht er in den Kapiteln 5 und 6 "De regis personae..." als Autorität Augustinus heran und bringt als wichtigste Stelle dessen berühmten Katalog: "Qui vero pietate praediti vivunt, si habeant scientiam regendi populos, nihil felicibus rebus humanis, quam si Deo miserante habeant potestatem. Nos Christianos reges ideo felices dicimus, si, juste regnant..." (380). Gerade diese Auswirkungen der königlichen Eigenschaften auf das Wohl und Wehe der Völker lassen auch dessen Tugenden nicht als solche höchstpersönlicher Natur

erscheinen, sondern als Eigenschaften von politischem Wert und politischer Bedeutung, aber alle sind eingeordnet in den alles umschließenden Begriff der Gerechtigkeit, denn, so schließt das Zitat in Kapitel 6: "Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?" (381). So wie der König die Tugend üben soll, muß er die Laster und die Sünden meiden, denn, so zitiert Hinkmar Pseudo-Cyprian: "'Et sextus Abusionis gradus est', qui non solum regi, sed omnibus, qui dominorum censetur nomine, convenit, 'dominus sine virtute: quia nihil proficit dominandi habere potestatem, si dominus ipse non habeat virtutis rigorem" (382). Auch sonst weist Hinkmar bei vielen Gelegenheiten auf die Notwendigkeit, die Sünden zu vermeiden, hin (383).

Durch die unerläßliche Hervorhebung des Wertes der Tugend hat Hinkmar so nach dem Vorbild des heiligen Augustinus ein Idealbild des christlichen Herrschers geschaffen, dem er Aufgaben zugewiesen hat, die dieser Anschauung entsprachen.

cc) Die Aufgaben des Königs

Da nichts auf der Welt geschieht, was nicht aus Gott kommt oder von Gott gestattet ist (384) und die Könige ganz besonders zum Dienste Gottes berufen sind (385), müssen sie die Helfer Gottes sein (386). Vor allem anderen ist den Königen auf diese Weise der Schutz der Kirche anbefohlen. Das gilt sowohl für die Angriffe von außen wie auch für die Sicherung der inneren Freiheit: "... et tantum in humanis rebus regum cura est propensior quam sacerdotum, quanto pro honore et defensione et quiete sanctae Ecclesiae ac rectorum et ministrorum ipsius, et leges promulgando, ac militando, a Rege regum est eis curae onus impositum" (387). "Et ideo, quia res ecclesiasticas divino iudicio tuendas et defensandas suscepit ... Ecclesiasticis regulis sine difficultate omnimodis debet favere, sinon vult Regem regum offendere" (388). Der von dem König verlangte Schutz der äußeren und inneren Freiheit der Kirche ist eines von Hinkmars Themen, das er häufig und gerne behandelt (389).

Im übrigen lassen sich die Aufgaben des Königs einteilen in zwei große Gruppen. Einmal obliegt es ihm, die von ihm verlangten Tugenden in seinem Reiche durchzusetzen und weiterhin ist ihm die Erhaltung und die Leitung des Reiches übertragen. Beide Aufgabenkreise sind jedoch derart miteinander verknüpft, daß der eine ohne den anderen nicht denkbar ist.

Die Verwirklichung der Tugend geschieht durch die Gesetzgebung (390). Der König muß die Gerechtigkeit erzwingen (391), die Bösen tadeln (392) und nötigenfalls bestrafen (393). Selbst die Todesstrafe ist zur Beachtung und Anwendung der Gesetze erlaubt (394), denn nach Pseudo-Cyprian ist auch ein Volk

ohne Gesetz zu den Hauptübeln zu rechnen (395). Auch Freunde und Verwandte dürfen nicht geschont werden (396), und selbst die Größe und die Zahl der Verbrechen darf auf die königliche Justiz keinen Einfluß ausüben (397). Trotzdem soll der König Barmherzigkeit (*misericordia*) üben, aber er muß bei der Gewährung der Barmherzigkeit unterscheiden, denn es gibt eine gerechte und eine ungerechte Barmherzigkeit. Nur die Barmherzigkeit ist gerecht, die wirklich zu einer Besserung führt (398).

In der Strafe und in der Verzeihung muß der König immer maßvoll und ohne Leidenschaftlichkeit sein: "...docens ut in boni rectoris pectore sit virga restrictionis, sit et manna dulcedinis: sit districtio virgae quae feriat, sit et consolatio baculi quae sustentet; sit amor, sed non emolliens; sit vigor, sed non exasperans; sit zelus, sed non immoderate saeviens; sit pietas, sed non plus quam expediat parcens" (399) (400).

Auf die rein politischen Aufgaben geht Hinkmar in "De regis personae..." nur sehr flüchtig ein. Er behandelt nur den Kriegsfall und beantwortet in diesem Zusammenhang nur Fragen von untergeordneter Bedeutung. Wichtig ist nur die in Kapitel 7 getroffene Feststellung, wonach Hinkmar ebenso wie Augustinus die Führung gerechter Kriege bejaht, wenn auch nur die Notwendigkeit einen guten König dazu treiben wird (401). Was im übrigen die politischen Aufgaben des Königs sind, beantwortet Hinkmar nur gelegentlich. So in der Schrift gegen die Räubereien der Soldaten, die Karl der Kahle bekämpfen soll (402), der Frauenraub soll unterdrückt werden (403), wie überhaupt die Ordnung im Reiche wiederhergestellt werden muß, die durch so viele Wirren zerstört worden ist (404).

Das alles aber kann der König nicht alleine verwirklichen, sondern er muß auch Ratgeber und Helfer haben, die nach dem gleichen Tugendbild streben sollen wie ihr Herrscher. Schon bei der Auswahl dieser Ratgeber muß der König vorsichtig sein, damit er sich nicht täuschen läßt, denn: "Talis igitur debet esse consiliarius, qui nihil nebulosum habeat, nihil fallax, nihil fabulosum, nihil simulatum, quod vitam ejus ac mores refellat; nihil improbum ac malivolum, quod avertat consulentes" (405). Im gleichen Sinne schreibt er an Ludwig II.: "Legimus quia boni reges constituti bonos consiliarios regnorum populi multa bona habuerunt, et per malos reges et malos consiliarios regnorum populi multa mala sustinuerunt" (406). Ebenso muß der König bei der Auswahl der Grafen und Richter (407) beachten, daß er solche bestellt: "...qui avaritiam oderint, et justitiam diligant, et sub se hac conditione suam administrationem peragant, et sub se hujus modi ministeriales substituant" (408). Überhaupt soll der König nur solche Freunde haben, die ein gutes Le-

ben führen und sich durch keine Schmeicheleien täuschen lassen: "Sed et cavendum est principibus, ne etiam huiusmodi sceleratorum amicitia conjugantur" (409). Der König soll vielmehr die Feinde Gottes hassen, wie es im 138. Psalm heißt: "Nonne qui te oderunt, Deus, oderam illos, et super inimicos tabescebam? Perfecto odio oderam illos, inimici facti sunt mihi" (410) und sie bekämpfen. Dem Bild von der Tugend des christlichen Herrschers entsprechen die hohen christlichen Aufgaben: der Dienst an Gott und die Unterstützung der Kirche. Der Dienst an Gott wird geleistet durch die persönliche Frömmigkeit und die Verwirklichung der Tugendideale in seinem Reich. Unlösbar ist damit zugleich das enge Band mit der Kirche geworden, für deren irdisches Wohl der König zu sorgen hat. Durch die Verantwortlichkeit für sein Heil wie das Heil seines Volkes bestimmen sich die Forderungen, die Hinkmar daraus für das politische Handeln des irdischen Königs herleitet, dessen Königtum nur ein schwacher Abglanz dessen ist, "per quem reges regnant".

b) Die geistliche Sphäre .

Das Gegengewicht zu dem Königtum bilden im geistlichen Bereich die Bischöfe als die legitimen Nachfolger der Apostel. Die Stellung des Papstes tritt demgegenüber weit in den Hintergrund. Das liegt aber nicht so sehr daran, daß Hinkmar etwa schismatische Bestrebungen verfolgt, denn er erkannte Rom als die Spitze der Kirche und die höchste Autorität in Fragen des Glaubens auch für das Frankenreich an. Einen Herrschaftsanspruch Roms lehnte er jedoch ganz entschieden ab (411). Ebenso ist ihm die päpstliche Tendenz, die geistliche Gerichtsbarkeit unter Umgehung der Metropolitaninstanz an sich zu ziehen, ein Dorn im Auge. Jedoch hat er keine Zeit, sich mit theoretischen Fragen auseinanderzusetzen, wenn sie nicht dazu dienen können, seine täglichen Probleme zu lösen. Diese liegen für ihn im kirchlichen Bereich zwangsläufig weit mehr auf der Ebene der Bischöfe als der des Papstes und der universalen Kirche. Trotzdem hat er auch hierzu einiges gesagt.

Die römische Kirche ist die Mutter aller Kirchen (412), ihr ist die Sorge für alle anderen Kirchen durch den hl. Petrus als dem Apostelfürsten anvertraut (413). Sie ist von Christus eingesetzt und hat alle im Glauben genährt (414). An ihrer Spitze steht der Papst. Der ist der Patriarch der Patriarchen und der Primas der Primaten, dessen Gewalt in Lehre und Disziplin alle unterworfen sind (415). Viel mehr weiß Hinkmar jedoch dazu nicht zu erwähnen. Mit um so größerem Eifer wendet er sich dagegen den Bischöfen zu.

aa) Die Bischöfe

Hinkmar leitet die Herkunft des Bischofsamtes aus dem Alten Testament her.

Er weist auf David hin, der als Vorläufer Christi zwei Priester-Ordnungen geschaffen hat, die der höheren Priester (der heutigen Bischöfe) und der niederen: "David rex simul et propheta praefigurans Dominum nostrum Jesum Christum, qui solus rex simul et sacerdos fieri potuit, duos sacerdotibus ordines constituit, in summis videlicet pontificibus, et in minoris ordinis sacerdotibus, qui nunc presbyteratus funguntur officio, ea videlicet provisione, ut dum quilibet Pontificum vita decederet, quicumque sacerdotum optimus putaretur, ei in pontificatum succederet" (416). Diese Ordnungen hat Christus im Neuen Testament durch die Apostel und die Auswahl der 72 Jünger (Luk. 10, 1) bestätigt. Den Platz der Apostel nehmen nunmehr die Bischöfe in den Kirchen ein.

Dadurch ist ihnen eine sehr erhabene Stellung zugewiesen worden, und es sind ihnen zugleich hohe und würdevolle Aufgaben übertragen. Die höchste Pflicht der Bischöfe ist die, daß sie - so führt Hinkmar in Anlehnung an Pseudo-Cyprian aus - als Wächter aufgestellt sind über die ihnen anvertraute Herde und daß sie dieser durch Beispiel und Wort ein Vorbild sein müssen (417). Das gilt nicht nur für das Volk, sondern auch für die Könige. Zum Beweis dafür dient schon das Alte Testament: "Et in sacra Regum historia legimus, quia principes sacerdotum, quando sacra unctione reges in regnum sacrabant, coronam significantem victoriam ponentes super capita eorum, legem in manum ejus dabant, ut scirent, qualiter seipsos regere, et pravos corrigere, et bonos in viam rectam deberent dirigere" (418).

Dabei sind die Bischöfe selbst nicht unabhängig. Auch sie sind bestimmten göttlichen Gesetzen unterworfen, die sie befolgen müssen: "Habet quippe ordo sacerdotalis leges divinitus promulgatas, qualiter quisque ad culmen regiminis, videlicet episcopatus, venire debeat, atque ad hoc recte perveniens, qualiter vivat et bene vivens, qualiter doceat et recte docens, infirmitatem suam quotidie quanta consideratione cognoscat; qualiter etiam ministros sibi suppositos regere debeat: quam pura etiam intentione sacros ecclesiasticos ordines dispensare: et qua discretione ligare vel solvere subditos debeat" (419). Ebenso wie die Könige haben daher auch die Bischöfe die Pflicht, sich über das geltende (kanonische) Recht zu informieren, denn: "Nulli sacerdoti suos liceat canones ignorare, nec quidquam facere quod Patrum possit regulis obviare" (420).

Die Bischöfe verwalten jedoch keine irdischen Ämter und sind auch dem König nicht zum Gehorsam verpflichtet: "Et nos episcopi Domino consecrati, non sumus hujusmodi homines ut sicut homines saeculares in vassalitico debeamus nos cuilibet commendare, sed ad defensionem et adjutorium gubernationis in

ecclesiastico regimine nos, ecclesiasque nostras committere, aut jurationis sacramentum, quod nos evangelica et apostolica auctoritas vetat, debeamus quomodo facere" 421). Dabei haben sie immer im Auge, daß sie keine irdischen Ziele haben, sondern für himmlische kämpfen: "Et non militamus terreno regi, sed coelesti, pro salute et nostra et terreni regis, et totius populi nobis commissi: quorum officium est nulli nocere, contra neminem infideliter agere omnibus autem velle prodesse" (422).

Die Bischöfe können aber nur dann ihre Aufgaben richtig und zur Zufriedenheit aller wahrnehmen, wenn ihre Person für den König und die Laien unantastbar bleibt. Diesen Standpunkt vertritt Hinkmar mit aller Entschiedenheit. Selbst wenn die Schwere der Schuld eine öffentliche Bestrafung des Bischofs durch den König fordern würde, dürfte dieser am allerwenigsten etwas gegen ihn unternehmen, denn die Augen aller sind auf den König und den Bischof gerichtet (423).

Auf keinen Fall aber dürfen die Bischöfe der weltlichen Gerichtsbarkeit unterzogen werden: "Novum est enim quod nunc factum est, quia non est sub isto coelo auditum, ut episcopus cum Ecclesia sua proscriptionis titulo ab ullo religioso principe, laicorum iudicio, usque modo fuerit confiscatus..." (424), denn, so zitiert er Theodosius: "Continua lege sancimus, nomina episcoporum, vel eorum qui Ecclesiae necessitatibus serviunt, ne ad iudicia sive ordinariorum sive extraordinariorum iudicum pertrahantur. Habent illi iudices suos, nec quidquam his publicis commune cum legibus" (425). Für die Angelegenheiten der Bischöfe und Geistlichen sind nur die kirchlichen Gerichte da, die bei ihren Prozessen kanonisches Recht anzuwenden haben (426). Der König soll nicht über die Bischöfe richten und seine Macht nicht den Gesetzen der Kirche vorziehen, sondern vielmehr selbst sein Haupt vor den Bischöfen beugen (427).

Merkwürdigerweise hat Hinkmar dem Eigenkirchenwesen weniger feindlich gegenübergestanden. In einem an Karl den Kahlen erstatteten Gutachten (428) wies er zwar die unberechtigten Übergriffe eigenmächtiger Grundherren entschieden zurück, verteidigte aber das Eigenkirchenrecht selbst, wie es in den Reformen unter Ludwig dem Frommen Gestalt angenommen hatte und legte die Verträglichkeit des Eigenkirchenwesens mit der kirchlichen Ordnung dar (429).

Ein besonderes Kapitel bildet die Freiheit der Bischofswahlen, für die sich Hinkmar noch im hohen Alter energisch eingesetzt hat (430). Aufs schärfste verwahrt er sich gegen Verletzungen des kanonischen Rechts und beharrt be-

sonders in dem Streit um die Besetzung des Bischofsstuhls von Beauvais mit Entschiedenheit auf der kanonischen Wahl durch Klerus und Volk, bis es ihm schließlich gelingt, Ludwig III. zu beugen.

bb) Das Kirchengut

Neben dem rein geistlichen Bereich sind es zwei Gründe, die immer wieder zu Kontroversen führen zwischen dem Königtum und dem Bischofsstuhl, es ist die Frage nach dem Vorrang der weltlichen oder der geistlichen Gewalt - die hier unten im Zusammenhang mit dem Verhältnis von Staat und Kirche erörtert wird und das Problem des Kirchengutes.

Ebenso wie viele seiner Zeitgenossen (431) setzt sich Hinkmar unerschütterlich für die Freiheit des kirchlichen Besitzes ein. Er wird nicht müde, die zahlreichen Angriffe auf das Kirchengut schärfstens zurückzuweisen. Dabei ist er selbst vielen Anfeindungen ausgesetzt, denn das Kirchenvermögen von Reims ist sehr umfangreich und weit verstreut in vielen Ländern.

Hinkmar weist die Könige darauf hin, daß sie zum Schutz und zur Verteidigung des Kirchengutes berufen sind, die Verwaltung und Verfügung aber den Bischöfen obliegt (432). Karl der Kahle wird ganz entschieden auf die in Beauvais feierlich beschworenen 8 Kapitel aufmerksam gemacht, in denen er Hinkmar seine Freiheiten zugesichert hat (433), denn der Raub des Kirchengutes ist nicht nur ein Unrecht, sondern ein Sakrileg: "Qui rapit pecuniam proximi sui iniquitatem facit, qui autem pecunias vel res ecclesiasticas tulerit, sacrilegium facit..." (434) und: "Et sanctus Stephanus papa et martyr: 'Quidquid in sacratis Dei rebus, et episcopis injuste agitur, pro sacrilegio reputabitur'(435). Der König ist vielmehr als Christ und Sohn der Kirche dazu aufgerufen, die Räubereien zu bekämpfen und das Gut der Kirche zu schützen (436).

c) Das Verhältnis von Königtum und Kirche

Das Grundproblem bei dem Verhältnis von Königtum und Kirche läuft bei dem noch sehr bildhaften staatstheoretischen Denken des 9. Jahrhunderts hinaus auf die Frage nach dem Verhältnis der beiden Gewalten zueinander. Die Grundlage der Auffassung Hinkmars von der geistlichen und der weltlichen Gewalt findet sich wie auch bei Jonas in dem vielzitierten Gelasiusbrief (437), der für diese Frage im Mittelalter richtungsweisend geworden ist (438).

Der gemeinsame Ausgangspunkt beider Gewalten ist Christus, der als einziger zugleich König und Priester sein konnte (439). Der Heilsplan Gottes und die

Kenntnis von der menschlichen Natur haben Christus dazu veranlaßt, die Trennung der geistlichen und weltlichen Angelegenheit vorzunehmen. Dabei sollen sie sich gegenseitig unterstützen. Aber beide, weder die Fürsten noch die Bischöfe, sollen sich in ihre gegenseitigen Angelegenheiten mischen, sondern jeder soll sein Amt mit Sorgfalt verwalten, "ne a nomine discordet officio" (440). Die Zuständigkeit im weltlichen wie im geistlichen Bereich ist strengstens einzuhalten.

Wenn man jedoch die beiden Gewalten miteinander vergleicht, so stellt man fest, daß der geistlichen Gewalt der Vorrang zu geben ist, denn so schreibt er in den Gedanken des Papstes Gelasius: "...tanto gravior pondus est sacerdotum quanto ipsis etiam pro ipsis regibus hominum in divino redditur sint examine rationem: et tanto est dignitas pontificum major quam regum, quia reges in culmen regum sacrantur a pontificibus, pontifices autem a regibus consecrari non possunt" (441) (442).

Die alte gelasianische Zweigewaltentheorie hat allerdings einen neuen Inhalt bekommen. Nicht mehr Papst und Kaiser stehen sich im "mundus hic" gegenüber, sondern - der gleiche Ansatz ist auch bei Jonas vorhanden (443) - regnum und sacerdotium in der universalis Ecclesia. Den Vorrang der geistlichen Gewalt begründet Hinkmar weniger mit der größeren Verantwortlichkeit als vielmehr mit der höheren Würde der Priester, die zur Salbung und Weihe berufen sind und daher die höhere moralische Autorität haben (444) (445). Der tiefe Sinn, der bei Gelasius hinter den Begriffen auctoritas und potestas steht, nach denen er die geistliche und die weltliche Gewalt scheidet, ist bei Hinkmar verloren gegangen (446).

Wir sehen also, daß der Vorrang der geistlichen Gewalt zwei Gründe hat, die Tatsache, daß die Bischöfe von Gott für das persönliche Heil der Könige verantwortlich sind und die der Natur des Bischofsamtes als einer geistlichen Rangordnung angehörende Fähigkeit der Bischöfe, die Könige zu weihen (447), wohingegen die Könige sie nicht weihen können. Die Bischöfe sind demzufolge von den Königen unabhängig. Hinkmar zieht daraus jedoch keine machtpolitischen Konsequenzen. Es soll jeder in seinem Bereich wirken und nicht sich in die Zuständigkeit des anderen mischen, denn die Gewalt der Bischöfe ist geistlich und die der Könige weltlich. Beides liegt auf einer anderen Ebene - in einem verschiedenen ordo. So kommt Hinkmar auch nicht dazu, die Absetzung Ludwigs des Frommen als eine Machtprobe auszuwerten. Auch sie war lediglich eine geistliche Zurechtweisung, und der König konnte nach der Buße wieder in sein Amt eingesetzt werden: "Ambrosius Theodosium imperatorem ab ecclesia culpis exigentibus segregavit, et per poenitentiam revocavit. No-

stra aetate pium Augustum Ludovicum a regno dejectum, post satisfactionem episcopalis unanimitas, saniore consilio, cum populi consensu, et Ecclesiae et regno restituit" (448). Vom Standpunkt der Bischöfe aus darf diesem Ereignis nach Hinkmar daher nur eine solche Bedeutung beigemessen werden, wie sie sich aus der Verantwortlichkeit der Bischöfe für das seelische Wohl der Könige ergibt. Trotzdem ist bei aller politischen Zurückhaltung und vielleicht auch Takt Hinkmars nicht zu übersehen, daß der König sein Haupt vor dem Bischof neigen soll. Wenn Hinkmar in der Praxis auch vor einer allzu scharfen Überspitzung dieser Forderung zurückschreckt, so bleibt dennoch die eindeutige Beanspruchung des höheren Ranges der Kirche unverkennbar. Da er aber erkannt hat, daß er die Rechtsgeltung seiner Auffassung nur schwer aus theologischen und historischen Gründen herleiten konnte, versuchte er, durch die promissio in seinen Krönungsordines dem Episkopat einen Titel zu verschaffen. Gebrauch gemacht hat er davon allerdings nie (449).

Auch über den ordo - den Hintergrund mittelalterlich-weltanschaulichen Denkens - hat Hinkmar sich seine Gedanken gemacht. Dies vor allem in dem 55-Kapitelwerk bezüglich seines Neffen Hinkmar von Laon (450). Seine Gedanken gehen hierin vornehmlich auf Gregor den Großen zurück (451). Gott hat die ganze Welt in ordines aufgegliedert, denn ohne solche kann sie nicht bestehen: "...neque universitas alia poterat ratione subsistere, nisi hujusmodi magnus eam differentiae ordo servaret..." (452). Dieser ordo, der für die Lebenden im Diesseits wie auch für die Seligen und Engel in der jenseitigen Welt besteht, weist verschiedene Stufen auf: "Ad hoc divinae dispositionis provisio gradus et ordines constituit esse distinctos, ut dum reverentiam minores potioribus exhiberent, et potiores minoribus dilectionem impenderent, una concordiae fieret ex diversitate contextio..." (453). Zwar sind die Menschen - und die Engel - ihrer Natur nach gleich, im ordo aber gibt es Unterschiede, durch die die einen den anderen unterstellt sind. So heißt es von den Menschen: "...quod omnes homines natura aequales genuit, sed variante meritorum ordine, alios aliis culpa postponit. Ipsa autem diversitas, quae accessit ex vitio, divino iudicio dispensatur, ut quia omnis homo aequae stare non valet, alter regatur ab altero" (454). So hat Gott, der Himmel und Erde beherrscht, "...cunctam videlicet rempublicam regens, et universam militiam, tam coelestem et spiritalem quam terrenam et temporalem" (455) alles "miro ordine" eingerichtet in seinem geheimen Plan.

d) Die Gesamtschau

Wir können uns von den politischen Lehren Hinkmars nicht trennen, ohne den Versuch zu machen, die Einzeluntersuchungen über seine politischen Auffas-

sungen in seine Gesamtkonzeption hineinzuweben. Wie Jonas gehörte Hinkmar dem geistlichen Stande an, und deshalb gilt sein erstes und aufrichtigstes Bemühen seiner geistlichen Aufgabe. Weiter muß berücksichtigt werden, daß er als Kind noch die ruhmreiche Zeit Karls des Großen erlebt hat und von dort her noch Vorstellungen in ihm haften, die in seinem Alter nicht mehr zu verwirklichen waren. Vor allem anderen bricht der Gedanke der Einheit des Reiches und der Kirche bei ihm immer wieder durch (456). Reich und Kirche sind ein organisches Ganzes, das nicht getrennt werden darf, und auf dessen Einheit und Einigung er immer wieder hinwirkt. Sein Bestreben ist daher nicht nur auf die Einheit von Kirche und Reich (457), sondern zwangsläufig auf die Einheit des Reiches und die Einigung der Kirchen (458) gerichtet, für die er unermüdlich kämpft. Wenn er auch in seiner politischen Betätigung mehr dem Teilungsprinzip zugeneigt gewesen sein mag (459), so konnte er sich dennoch nicht ganz von seiner Idealvorstellung trennen. Dies können wir aus seinem im hohen Alter verfaßten Brief an Karl III. (460) entnehmen, und ich möchte es auch aus der Schrift "De ordine palatii" schließen (461). Mit ihr wollte er das Bild der alten Palastordnung noch einmal nachzeichnen, um so das politische Interesse an den Zielen der großen Zeit des Reiches wieder wachzurufen. Unter Führung von Adalhard zeigt er die wohlgefügte Organisation des kaiserlichen Palastes, in der jeder Mann am richtigen Platz steht. Das gilt für die hohen wie die niederen Hofämter, die alle nach einem genauen Plan eingeteilt sind, und jedem seinen verantwortlichen Bereich zuteilen, dem Apokrisiar (Erzkaplan), dem Erzkanzler, dem Kämmerer, dem Palastgrafen, dem Seneschall und den unteren Hofbeamten. Alles höfische Leben überwacht der Apokrisiar (462), der die rechte Hand des Königs ist und dem insbesondere die Pflege des religiösen Lebens übertragen ist. Daneben ist er der Vertreter episkopal-kirchlicher Interessen (463) und geistlicher Ratgeber am Hofe. Er hatte in allen kirchlichen Angelegenheiten direkt Zugang zum König und war der Verbindungsmann zwischen der auswärtigen Geistlichkeit und dem Hofe, dem zunächst alle Anliegen vorgetragen werden mußten.

Die Stilisierung in Hinkmars Schrift erreicht ihren Höhepunkt in der Schilderung der Reichsversammlungen und der Gesetzgebung (Kap. 29-35), die in ihrer chronologischen Darstellung nicht mehr ganz in die Zeit Karls des Großen hineinpaßt (464) und die mehr seinen Wünschen als der Wirklichkeit entspricht. Das geschah nach Hinkmars Vorstellung deshalb "Que chaque chose soit remise à sa place, que chacun soit remis à son rang, et le royaume carolingien renaîtra de ses cendres" (465). Mit "De ordine palatii" hat Hinkmar für den inneren Ausbau des fränkischen Reiches seinem ordo-Denken entspie-

chend das blutvoll nachgezeichnet, was Walafried für das Gottesreich in großen Zügen vorentworfen hatte.

Seine Tätigkeit als Kirchenfürst war nicht nur auf die Erhöhung der Kirche gerichtet, sondern seine Politik zielte auch darauf hinaus, dem König durch die Kirche eine feste Stütze zu bieten (466), und sie ist es auch tatsächlich in den Augenblicken höchster Gefahr für das Westfrankenreich gewesen. Es war Hinkmar bewußt, daß er selbst der sicherste Garant für eine fruchtbringende Zusammenarbeit zwischen König und Kirche war - oft genug hat er dies unter Beweis gestellt - und deshalb hat er mit aller Entschiedenheit seine Metropolitanrechte gegen die aufkommenden pseudoisidorianischen Ideen (467) wie auch gegen die Versuche, ein nördliches Vikariat Roms zu errichten (468), gekämpft. Wenn er trotzdem nicht die Begeisterung Karls des Kahlen für dessen Kaiserum teilte, so ist dies daher zu verstehen, daß dem Reiche gerade zu dieser Zeit andere und dringendere Aufgaben gestellt waren, als die Verwirklichung solch kostspieliger Pläne (469), die in der Gestalt Karls des Kahlen keinen Aufstieg mehr bringen konnten. Hinzu kommt das gefährlich enge Verhältnis, das damit zu Rom geknüpft wurde.

Hinkmar ist der Versuch, dem Reiche seine alte Ordnung wiederzugeben, nicht mehr gelungen. Es war ihm zwar vergönnt, den Einfluß der Kirche weiter zu festigen. Es fehlte aber auf der Seite des Königtums die Persönlichkeit, die stark genug gewesen wäre, die weltliche Einheit wieder zu erneuern und auf diese Weise mitzuhelfen, das hohe Ziel der Einheit von Reich und Kirche zu verwirklichen. Hinkmar alleine konnte es nicht, und weder Karl der Kahle und noch weniger seine Nachfolger waren in der Lage, an diesem Plan mitzuarbeiten (470).

Wenn auch zum ausgehenden 9. Jahrhundert von einer "Erhöhung der Kirche über den Staat" (471) gesprochen wird, so darf dennoch nicht verkannt werden, daß das Westfrankenreich es nicht zuletzt der tatkräftigen Politik Hinkmars zu verdanken hat, daß es nicht noch schwerere Schäden in seinem Bestand und in seiner Ordnung erlitten hat.

IV. Sedulius Scottus

1. Einführung

Sedulius Scottus war Lehrer der Domschule von Lüttich und ist wahrscheinlich irischer Herkunft (472). Sein Leben hatte im Gegensatz zu unseren anderen Theoretikern keine politischen Höhepunkte. Nur ein kurzer Abschnitt dessel-

ben ist uns bekannt. Etwa um das Jahr 848 kam er nach Lüttich, wo er sich für längere Zeit niederließ und eine irische Kolonie von bedeutendem Einfluß gründete. Von hier aus knüpfte er seine Beziehungen zu den Großen des Reiches, die er in seinen Liedern besang. Aber schon zehn Jahre später läßt sich sein Leben nicht mehr verfolgen; er bleibt verschwunden (473). Kirchliche Ämter waren ihm versagt. Indessen war Sedulius wie auch unsere anderen Schriftsteller ein Mann von hoher Bildung und Belesenheit, ihnen durchaus ebenbürtig, in philosophischer Bildung vielleicht überlegen (474). In seiner Kenntnis der römischen Literatur - insbesondere Ciceros - verdient er es, Lupus, dem Abt von Ferrières, gleichgestellt zu werden (475) (476).

Von der schriftstellerischen Tätigkeit des Sedulius interessiert hier nur das Opusculum "Liber de rectoribus Christianis et convenientibus regulis, quibus est res publica rite gubernanda" (477), mit dem er auf dem Gebiete der Politik an die Öffentlichkeit getreten ist. Dies geschah etwa in den Jahren 855 bis 859 (478). Als Adressat der Schrift wird König Lothar II. angenommen (479).

Stil und Aufbau des Werkes entsprechen im großen und ganzen der Anlage der anderen Fürstenspiegel. Sedulius legt besonderen Wert darauf, vor dem Leser mit seinen Kenntnissen zu glänzen, Demgegenüber treten die logische Abfolge der dargelegten Gedanken und die exakte Gliederung und erschöpfende Behandlung des Stoffes in den Hintergrund (480). Dabei ist Sedulius nicht unfähig, eigene Gedanken zu entwickeln, und das Werk insgesamt erscheint nicht unorganisch (481).

2. Der Liber de rectoribus Christianis

Nach einer in epische Hexameter gegossenen Praefatio, die ähnlich wie die in verschiedene Formen gefaßten Schlußgedichte der einzelnen Kapitel sich in einem schwärmerischen Ton über die Kunst des Regierens verbreitet, kommt Sedulius zu dem 1. Kapitel: "De eo, quod pium rectorem accepta potestate regali, primum dignos Deo et sanctis ecclesiis honores dicare oportet" (482). Die erste Aufgabe, die der König hat, wenn er an die Macht gekommen ist, ist die, daß er versucht, die ihm zuteil gewordene Gnade Gottes und die gleichwertigen Ehrungen der Kirche wieder abzugelten. Der Staat - res publica - erhält von Anfang an seine erhabenste Weihe, wenn der König von Furcht und Liebe zu Gott entflammt ist. Der gute König bemüht sich daher vornehmlich um die Erfüllung des Willens Gottes und der heiligen Gebote, da er sich dessen bewußt ist, daß alle Gewalt von Gott stammt. So wie er erkennt, daß er von Gott eingesetzt ist, wacht er darüber, daß er alles "Coram Deo et hominibus secundum trutinam rectitudinis ordinabiliter disponat atque perpenset" (483).

Die Fürsten des christlichen Volkes sind "ministri Omnipotentis" und führen den Willen Gottes aus. "Hinc piissimi et gloriosi principes plus se ministros ac servos Ecclesiae, quam dominos aut reges hominum nuncupari et esse exultant" (483). Dies wird an den Beispielen von David, Salomon und Konstantin belegt. Ihre Gottesfurcht brachte ihnen nicht nur irdisches, sondern auch ewiges Glück.

"Qui apicem regiae dignitatis Domino praestante accenderit, oportet ut se ipsum primum regat, quem divina dispositio alios regere ordinavit" (484). Der König verdient seinen Namen (rex) dann mit Recht, wenn er über sich selbst herrschen kann. Er muß sich bemühen, das zu vermeiden, was er den anderen verbietet, und das Gute tun, das er von den anderen verlangt. Sedulius zählt dann sechs Ratschläge auf, die der König zu befolgen hat: 1. soll er alle unerlaubten Gedanken unterdrücken, 2. heilsame Ratschläge soll er zu seinem und des Volkes Nutzen befolgen, 3. keine unnützen Reden führen, 4. die großen Könige und die heiligen Schriften studieren, 5. vor bösem Tun zurückschrecken und 6. soll er zeigen, was lobwürdig und groß ist, damit er mit seinem Wort und Werk vor dem Volke berühmt sei, wie er innerlich in seinem Willen Gott dient. Nunmehr kommt Sedulius wie Hinkmar auch auf die dreifache Regel nach Kapitel 6 der *Abusiva Pseudo-Cyprians* zu sprechen (485) und zählt anschließend die Eigenschaften des Königs auf (486).

Der Titel des 3. Kapitels lautet: "Qua arte et industria momentaneum regnum stabiliri potest" (487). Darin schildert Sedulius, wie wechselvoll das irdische Geschick ist. Höhen und Tiefen wechseln einander ab. Nur das ewige Reich ist beständig, das irdische zeigt mit diesem aber nur eine gewisse Ähnlichkeit. Es bleibt nichts, als daß der König auf die Milde Gottes vertraut, damit dieser ihn nicht wie einen untreuen Diener vertreibt: "Itaque prudens rector cor suum in Excelsi gratia stabilire studeat, si transitorium regnum quod est ei commissum aliquam stabilitatis habere similitudinem desiderat, et quoniam iustus et misericors est Dominus, cui cordis affectu debet inhaerere, opera misericordiae multipliciter exhibeat, ut multam mercedis gloriam metat. Iustitiam diligit simul atque custodiat, iniusta vero atque maligna opera in subiectis repudiet ac laudabili zelo, qui est secundum scientiam, corrigat. Qui dum sit in divinis praeceptis stabilis, illius regnum magis magisque in hoc saeculo stabilitur et ad aeterna stabilitatis gaudia superno iuvamine perducitur" (488).

Im 4. Kapitel (489) legt Sedulius dar, daß der Schutz der königlichen Gewalt und der Bestand des Reiches eher durch Weisheit und Gottesdienst als durch irdische Taten und durch Tapferkeit gewährleistet sind (490). Nach dem Willen

Gottes ist die menschliche Natur so ausgerichtet, daß sie nach Religion und Weisheit strebt. Die schönste Zier ist aber die "religiosa sapientia" (491), die der Fürst sich von Gott erbitten muß. Dann heißt es weiter: "Ille itaque rector vere beatus est celebrandus, qui splendore illuminatur sapientiae, quae est fons consiliorum fons sacrae religionis, corona principum, origo virtutum, in cuius comparatione omnes pretiosarum claritates gemmarum vilescent. Haec cautissima est in consiliis, mirabilis in eloquiis, magnifica in operibus, fortis in adversis, temperans in prosperis, oculosa in iudiciis; haec suos amatores caelesti gratia venustat et tamquam sidereum firmamentum eosdem clarificat..." (492). Von Salomon sollen sich die Könige ein Beispiel nehmen und wenn sie sich in Gottes Hand geben, werden sie in Frieden lange Jahre regieren.

Das nächstfolgende Kapitel ist überschrieben: "Quanta sacri moderaminis sollicitudo erga uxorem et liberos propriosque domesticos ab eodem est exhidenda" (493). Nicht nur sich selbst, sondern auch sein Haus und sein Volk muß der König regieren. In seinem Haus gilt dies für Frau, Kinder und die übrigen Hausgenossen. Besonders wichtig ist die Stellung der Königin im Hauswesen. "Gloria regnantis proba moribus eminet uxor, sicut honesta vinea" (494). Dies illustriert er an Placilla, der Gattin des Kaisers Theodosius.

Nunmehr folgt eine Abhandlung über die Ratgeber und Freunde des Königs (495). Da in den menschlichen Angelegenheiten keine Kunst schwieriger ist, "quam inter turbulentissimas tempestatum huius saeculi procellas bene imperare et provide rem publicam gubernare" (496), muß der König, um zu einer gewissen Vollendung zu gelangen, kluge und gute Ratgeber haben. Bei den Ratschlüssen sind drei Dinge zu berücksichtigen: der Plan Gottes muß dem der Menschen vorgezogen werden, der weise König verläßt sich mehr auf den Rat der Klügsten als auf sich selbst und drittens darf der König keine schlechten Ratgeber haben. Ebenso muß der König gute Freunde besitzen: "Qui sunt autem boni amici, nisi illi qui sunt sancti ac venerabiles, non malitiosi, non furaces, non factiosi, non allidi, non ad malum consentientes, non bonorum inimici, non libidinosi neque crudeles..." (497).

Die Kapitel 7 und 8 behandeln die schlechten Könige (498). Aus guten werden schlechte Könige durch die königliche Freiheit (499), durch den Reichtum und durch schlechte Freunde und Untergebene. Zu den schlechten Königen selbst sagt er: "Quid sunt autem impii reges, nisi maiores terrarum latrones, feroces ut leones, rabidi sicut ursi?" (500). Dann bietet Sedulius zahlreiche Beispiele aus der Bibel und aus der Geschichte über das Schicksal der schlechten Könige.

"De rege pacifico atque clementi vel quibus danda sunt beneficia" (501) lautet das nächste Kapitel. Diese vorbezeichneten Tugenden des Königs sind in einer ähnlich allegorischen Weise beschrieben wie der rex justus bei Pseudo-Cyprian (502). Acht Säulen (503) stützen das Reich des gerechten Königs: die Wahrheit, die Geduld, die Freigiebigkeit, die Leutseligkeit und Umgänglichkeit, die Bestrafung der Übel, die Freundschaft der Guten, geringe Steuern und die Gerechtigkeit (504). Sie festigen die Herrschaft des Königs und führen ihn zur ewigen Herrlichkeit.

In seinen nächstfolgenden Betrachtungen (505) wendet sich Sedulius kirchlichen Angelegenheiten zu. Der König soll diese seinen eigenen Geschäften vorziehen und Helfer und Beschützer der Kirche sein. Wenn er Gottes Hilfe erwartet, muß er tun, was diesem wohlgefällig ist und auch für die Veranstaltung von jährlich zwei oder drei Synoden sorgen, damit dort alles besprochen, das Gute bestärkt und das Schlechte korrigiert wird. Dabei sind die Bischöfe zu Rate zu ziehen: "Nam preciosa religiosi principis est corona sanctum episcoporum consilium..." (506) (507). Er soll sorgfältig in der Rechtsfindung und Rechtsanwendung sein und selbst demütig und gehorsam Maßregelungen der Bischöfe aufnehmen. Dies belegt Sedulius mit zahlreichen Beispielen, die er beschließt: "Unde perspicuum est, quoniam decet bonos et pios rectores salubres antistitem, quasi spiritualium medicorum, humiliter et libenter auscultare correctiones testante Salemone, qui ait: "inauris aurea et margaritum fulgens, qui arguit sapientem et aurem oboedientem". Melius est enim a sapiente corripui, quam stultorum adulatione decipi. Nam si nostrorum vulnera corporum a medicis sananda vehementer desideramus et in praesentia medicorum eadem ostendere non erubescimus et in dolore medicinae spe salutis oblectamur, quanto magis de vulneribus et plagis animarum nostrarum nos maiorem habere curam oportet, quousque spiritualis medicus quamvis acerrimam medelam adhibeat, per quam spes certa nostrae sanationis fiat! Sicut enim scalpillus medici non ob hoc malus est, quod resecet vulnera et putridas amputet carnes, sic et correctio salubris" (508).

In Kapitel 13 (509) wendet sich Sedulius gegen die Unbeherrschtheit, die zur Ungerechtigkeit führt und in Kapitel 14 (510) gegen den Stolz, dessen Wertlosigkeit er an Beispielen aus der Natur und der Geschichte (Xerxes) demonstriert.

In Kriegszeiten (511) soll der König nicht so sehr auf seine Waffen wie auf die Hilfe Gottes vertrauen, der die Feinde vernichten wird. Auch hier gibt Sedulius mehrere Beispiele, die schließlich in einem umfangreichen Bibelzitat (512)

gipfeln. Durch unglückliche Umstände (513) darf der König nicht hoffnungslos werden, sondern er muß auf die Güte Gottes vertrauen, denn das Geschick seines Reiches ist voller Wechsel (514), und der König soll Gott auch für das Unglück dankbar sein, denn: "...fomentis lenibus, quibus nos Deus saepe consolatur, saepe etiam mordacissimum medicamentum tribulationis adiungit, et quasi clementissimus medicus incidere cupiens putridas carnes et cariosa vulnera adurere cauterio, non parcat, ut parcat, nec miseratur ut magis misereatur" (515).

Das 17. Kapitel: "De non superbiendo post oblatam etiam ab hostibus pacem seu prostratos hostes" (516) befaßt sich mit der Friedfertigkeit des Königs. Der kluge Herrscher ist immer bemüht, sein Reich in Frieden zu halten, denn, so führt Sedulius mit dem Gedanken Augustins fort: "pax sit omnium rerum tranquillitas ordinis et connexio et incrementum regiae potestatis" (516) (517). Die Könige sollen den Frieden auch dann nicht verweigern, wenn ihn der Feind anbietet und über den geschlagenen Feind soll ein König sich nicht freuen, damit es ihm nicht ähnlich gehe (518). Vielmehr soll er wie David Milde walten lassen.

Darüber hinaus sind die ruhmreichen Könige Gott für einen dauerhaften Frieden wie auch für einen triumphalen Sieg zu Dank verpflichtet (519). Dies wird wieder durch zahlreiche Bibelstellen und das Beispiel Konstantins, Alexanders, Nabuchodonosors und Theodosius' belegt.

Im 19. Kapitel wendet sich Sedulius noch einmal kirchlichen Belangen zu. Er überschreibt es: "De privilegiis sanctae matris ecclesiae a pio rectore conservandis, ac dignis ecclesiarum praepositis atque ministris" (520). Ein kluger Herrscher des christlichen Volkes ist immer der Wohltaten Gottes eingedenk und ist deshalb um die Sicherung und Vermehrung der Güter und Privilegien der Kirche mit Eifer besorgt. "Nec cessat augere honoribus Dei ecclesiam, qui vult suum augeri et amplificari imperium, ac de pace et securitate pia solertia pertractat ecclesiastica, qui transitoriam et aeternam pacem ac securitatem desiderat obtinere" (521). Die Könige müssen immer nach dem Willen Gottes regieren und dürfen sich nicht durch Schmeichler und Lügner verführen lassen, sondern müssen diese bestrafen. Und weiterhin: "Oportet enim Deo amabilem regnatorem, quem divina ordinatio tamquam vicarium suum in regimine ecclesiae suae esse voluit et potestatem ei super utrumque ordinem praelatorum et subditorum tribuit, ut singulis personis ea quae iusta sunt decernat, et sub sua dispensatione prior ordo bene docendo et operando praesit et sequens ordo devote oboediendo fideliter subditus fiat. Et ideo in bono rectore debet laudabilis intentio esse ac bono studio illud praevidere,

quatinus praepositi ecclesiarum Dei suum locum legitime teneant, eisque ad hoc adminiculum regia clementia tribuat, ut officium suum secundum mandata Dei et sacrorum canonum instituta pleniter agere valeant; nec eis saeculares potestates impedimento fiant, sed potius ad fidem Dei servandum et cultum iustitiae perficiendum faveant." (522). Gerade hier hat Sedulius die Stellung des Königs besonders markant gezeichnet.

Das Schlußkapitel steht unter dem Thema "Quanta ignominia superbos qualisque vel quanta gloria hic et in futuro principes orthodoxos comitatur" (523). Hier schildert er noch einmal mit bunten Worten, die in ihrer Plastizität wieder an Pseudo-Cyprian erinnern, welche Übel den schlechten und welche Wohltaten den guten Königen hier auf Erden und "in regno futuro" zuteil werden.

3. Abschlußbetrachtung

Wie schon von Hellmann festgestellt, liegt die Stärke des "Schotten" vor allem in seiner Kunst, mit Zitaten zu brillieren (524), und auf Grund dieser Tatsache muß zunächst die Frage beantwortet werden, welche Bedeutung seinem Werk beigemessen werden darf. Dies kann jedoch nur zusammen mit der Betrachtung seines Werkes insgesamt geschehen.

Dabei muß festgestellt werden, daß Sedulius den weitesten Raum seiner Darlegungen der Person des Königs widmet, und hier hat wieder den Vorrang die Tugendhaftigkeit im weitesten Sinne des Wortes, deren Spitze die "religiosa sapientia" einnimmt. Damit ist schon alles gesagt, denn in der religio sichert sich der König das Wohlgefallen Gottes durch seine Verehrung, seine Dankbarkeit, seine Frömmigkeit, seine Wohltätigkeit und sein Bestreben, den göttlichen Willen zu erfüllen und der Kirche zu dienen. Die sapientia gewährt ihm das Maß, mit dem er regieren muß. So erscheint die religiosa sapientia als die Mutter der Tugenden, ähnlich wie bei Augustinus (525) die justitia. In ihr haben alle anderen Tugenden, vornehmlich die justitia und die Friedfertigkeit (pax et concordia) ihren Platz. Diese darf der König aber nicht für sich behalten, sondern er muß sie auf sein Haus und Volk ausdehnen (526) und sich umgekehrt von allen Übeln und Lastern fernhalten. Er darf nur gute Freunde zu sich nehmen und muß schlechte Freunde und Ratgeber meiden.

Führt der König als der Vikar Gottes (527) ein Leben in diesem Sinne, dann ist ihm die "stabilitas regni" garantiert, mit anderen Worten: die persönliche Tugendhaftigkeit des Königs gewährleistet den Bestand, die Sicherheit und das Wohlergehen seines Reiches. Wir sehen also auch hier wieder die politische Bedeutung der königlichen Tugenden. Diese wird nicht als eine Folge eines maß-

vollen, vernünftigen und geschickten Regimentes abgeleitet, also rational ergründet. Sie ist vielmehr die Belohnung Gottes für das vorbildliche Leben, die sich nicht nur im irdischen Lohn erschöpft, sondern den künftigen Lohn schon widerspiegelt.

Auf die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche gibt Sedulius keine abschließende Antwort. Zwar können wir Liliensein (528) soweit folgen, daß Sedulius die Begriffe "res publica" und "ecclesia" zu der Unterscheidung der beiden ihnen zugehörenden Sphären benutzt und daß er trotzdem eine einheitliche Vorstellung von "Staat" und Kirche hat, aber eine zufriedenstellende Lösung über das Verhältnis beider zueinander gibt Sedulius nicht. Wenn er auch in dem oben zitierten Satz "Oportet enim Deo..." (529) dem König eine höhere Stellung über die Geistlichkeit gibt, so hat er andererseits aber schon vorweggenommen, daß auch der König sein Haupt vor den Bischöfen beugen soll (530). Zwar ist hier nur von der Buße die Rede, doch hat Sedulius darin das Gleichgewicht gehalten und den Bischöfen ihren maßgeblichen Einfluß auf dem Weg über das geistliche Gebiet gesichert. Der Ansicht Lilienseins, daß Sedulius auf Grund des oben zitierten Satzes (531) das Königtum verherrlicht habe, kann ich nicht folgen, denn dazu hätte es der Notwendigkeit bedurft, daß Sedulius wenigstens mit einem Satz den priesterlichen Charakter des Königtums angedeutet hätte. Das ist nicht geschehen. Auch der oben erwähnte einzige und nicht ohne Einschränkung geltende Satz von der höheren Stellung des Königtums kann zur Beantwortung dieser schwerwiegenden Frage allein nicht als ausreichend angesehen werden. Hätte Sedulius sich mit diesem Zentralproblem des 9. Jahrhunderts maßgeblich auseinandersetzen wollen, dann hätte er in seinem sonst so breit und ausführlich angelegten Werk mehr als einen Satz dazu gesagt.

Damit ist die oben gestellte Frage beantwortet. Wir können uns zwar das Bild ansehen, das er von dem Königtum entwirft und daraus auch einige Konsequenzen ziehen, aber die Frage nach dem Rangverhältnis von Kirche und Staat läßt er unbeantwortet, denn die Andeutungen, die er gibt, sind nicht zu enträtseln. Eines kann jedoch festgestellt werden, nämlich, daß ihn dieses Problem wahrscheinlich sehr wenig beschäftigt hat und daß er möglicherweise diese große Frage seiner Zeit gar nicht so klar erkannt hat wie die auf einer höheren Rangstufe stehenden Bischöfe, für die sie fast eine Existenzfrage war.

V. Servatus Lupus, Abt von Ferrières

1. Biographischer Abriß

Servatus Lupus hat seine hohe Bedeutung im 9. Jahrhundert als Abt des Benediktinerklosters Ferrières erlangt. So oft und so zahlreich er im Laufe seines dortigen Wirkens an die Öffentlichkeit getreten ist, seine Anfänge und seine Herkunft bleiben unbekannt. Auch er selbst, der sich schriftstellerisch vielfältig betätigt hat (532), gibt hierüber keine Auskunft. Schon das Datum seiner Geburt ist ungewiß, man nimmt jedoch heute allgemein an, daß er noch zu Lebzeiten Karls des Großen geboren ist (533). Seine Wiege stand wahrscheinlich im westlichen Frankenreich, obwohl seine Familie der Vermutung nach einem angesehenen bayrischen Geschlecht entstammte. Sie ist zu ungeklärter Zeit und aus ungeklärten Gründen in das Westreich übersiedelt (534) und dort zu hohem Ansehen gelangt. Eine große Zahl hoher Kleriker des Frankenreiches zählt zu Lupus' Verwandten.

Wann und wie Servatus Lupus schließlich in die Abtei Ferrières - Monasterium S. Mariae et S. Petri de Ferrariis (535) - aufgenommen wurde, entzieht sich ebenfalls unserer Kenntnis. Als junger Mönch wurde er aber bald von dort zur weiteren Ausbildung und zum theologischen Studium nach Fulda entsandt, das damals unter der hervorragenden Leitung des Abtes Hrabanus Maurus stand. Vor allem anderen wurde ihm hier seine hohe Gelehrsamkeit vermittelt. Dabei beschränkte sich sein Studium nicht nur auf die Theologie, sondern umfaßte auch die weltlichen Literaten - unter ihnen besonders Cícero. In Fulda entstanden seine ersten Arbeiten, und hier knüpfte er auch die mannigfachen Beziehungen für sein späteres Leben, wie sie aus seiner vielfältigen Tätigkeit als Schriftsteller, Redaktor von Konzilsakten und Korrespondent hervorgehen.

Schon bald nach seiner Rückkehr nach Ferrières wurde Servatus Lupus mit Lehr- und schließlich Verwaltungsaufgaben im Kloster betraut. Nach der Niederlage des Kaisers Lothar bei Fontenoy im Jahre 841 und der Absetzung des Abtes Odo von Ferrières veranlaßte König Karl der Kahle durch ein Dekret die Abtwahl des Servatus Lupus (536) (537). Obwohl diese Wahl kanonisch nicht korrekt war, ist aus dem gesamten Wirken und der Tätigkeit dieses Abtes zu entnehmen, daß der richtige Mann an die richtige Stelle gekommen war.

Die Leitung der Abtei Ferrières nahm in den unruhigen Zeiten der Mitte des 9. Jahrhunderts eine ganze Persönlichkeit in Anspruch. Trotzdem wurde er in weltlichen wie auch in kirnlichen Angelegenheiten vom König (Karl dem Kahlen), und von den Bischöfen immer wieder zu Rate gezogen und mit den verschiedensten Aufgaben betraut (538).

So floß ein reiches Leben dahin. Wie es endete, wissen wir nicht. Die Nachrichten von ihm werden um 860 immer spärlicher, so daß sein Todesdatum auf die Zeit nach 860 festgesetzt wird (539). Auch die Umstände seines Todes sind nicht geklärt. Trotzdem ist man sich des hohen Wertes dieses Abtes bewußt geworden. v. Severus stellt dazu fest: "Ohne die Persönlichkeit des Abtes von Ferrières, ohne seine rastlose Tätigkeit und sein unablässiges Mühen um die Erhaltung und Vermehrung der ihm anvertrauten Güter wäre die Katastrophe, deren erste Anzeichen die Zeit seines Ausganges erfüllen, für die Nachwelt von schlimmeren Folgen begleitet gewesen. Dieser Umstand aber rückt ihn in die Nähe des Abtes und Mönchvaters von Monte Cassino, der wenige Jahrhunderte vorher die Güter einer untergehenden Epoche für die kommenden Geschlechter gerettet hat. Er stellt ihn neben den heiligen Hieronymus und neben Cassiodor, deren Geist in ihm lebendig war und der durch ihn in der Weise wirkte, die zu seiner Zeit möglich war und ihr entsprach" (540).

2. Die Briefe des Servatus Lupus an Karl den Kahlen

Wenn das Wirken des Abtes von Ferrières auch weitgehend auf seine religiösen Interessengebiete beschränkt war, so hat er dennoch einige Briefe hinterlassen, die mit vollem Recht zu den zeitgenössischen Fürstenspiegeln gezählt zu werden verdienen (541) und einige bemerkenswert originelle Gedanken aufweisen. Es sind dies die Mahnschreiben (Epp. 33, 64 und 93), die an Karl den Kahlen gerichtet sind. Dabei muß zunächst festgestellt werden, daß diese "exhortationes" Briefe im wahrsten Sinne des Wortes sind (542). Sie sind persönliche Schreiben an den König, die jede Adresse an die Öffentlichkeit vermissen lassen, und haben daher einen intimeren Charakter als die anderen hier behandelten Fürstenspiegel, die sämtlich weniger privat gehalten sind. Auch bei diesen Briefen gilt, was von den übrigen Schriften Lupus' gesagt wird: "Straffe Klarheit der Sprache, gepaart mit schöner Schlichtheit, die nur sparsam und treffend vom Rüstzeug der gelehrten Bildung Gebrauch macht" (543).

Zentrale Bedeutung in den "exhortationes" des Servatus Lupus haben die an den König gerichteten Aufforderungen zur Verehrung und zum Gottesdienst: "Creatori vestro Deo et iudici futuro gratias habete semper et agite, qui vos hactenus malis pluribus liberavit et bonis multiplicibus exornavit, utque vobis initium, profectum atque perseverantiam in bonis actibus largiatur quotidianis precibus flagitate" (544), und "Glorificate Deum in omnibus, quia ipsa testatur: 'Qui glorificat me, glorificabo eum, qui autem contemnunt me erunt ignobiles (I. Reg. II). Rex etiam et propheta eximius sic sibi Deum praepoint:

'Non nobis, Domine, non nobis, sed nomine tuo da gloriam' (Psal. CXIII)" (545). Ganz besonders nachdrücklich weist Servatus Lupus in seiner letzten Ermahnung, der Epistola 33, darauf hin. Diese hat er verfaßt, nachdem fälschlicherweise das Gerücht vom Tode Karls des Kahlen umgelaufen war: "...incredibili gaudio repleti, sincera fide majestatem vestrae celsitudinis admonemus ut omnipotenti Deo nobis cum maximas gratias habeatis et referatis, qui nobis quantum se amare debeatis ostendit cum, ut pace cunctorum dixerim, humano cessante auxilio ipse vos potenter et pie servavit..." (546), und weiter, "Et: 'immola Deo sacrificium laudis, et redde Altissimo vota tua: eruam te, et honorificabis me' (Psal. XLIX)" (547). Damit hat Lupus seinen Lehren eine religiöse Grundlage gegeben, die ähnlich wie bei Sedulius die Person des Königs so gut wie ausschließlich zu prägen bestimmt ist.

Demzufolge zählt auch Lupus eine Reihe von Tugenden auf, die zu üben der König besonders verpflichtet ist. Hier steht wieder an der Spitze die Gerechtigkeit: "Imitatione Dei nolite personaliter judicare, sed in eadem causa dives, mediocris et pauper eundem vos sentiant, ut sit quod potentes terreat et quod mulceat non resistentes" (548). Der König muß sein Urteil ohne Ansehen der Person fällen. Dies bringt ihm ewigen und zeitlichen Lohn: "Observantia justitiae non solum apud Deum meritum vobis comparat, verum etiam terrenam potestatem confirmat" (549). Weiterhin ermahnt Lupus zur Weisheit (550) und zum tugendhaften Wandel: "Bene gesta nunquam nisi in melius immutaveritis, ut fidem vestram atque constantiam cuncti mirentur" (551). Dabei muß sich aber der König seiner besonderen Stellung immer bewußt bleiben und ihre Erhabenheit wahren: "Cur enim regium nomen praetenditis, si regnare nescitis? Ut pace cunctorum dixerim, non expedit vobis populo, ut aliquem vobis aequetis, nedum praeponatis: quoniam Deus qui scit quid sit in homine, praemonet ne des potestatem filiis tuis in vita (Eccli. XXXIII.), quia melius est ut illi te deprecentur quam tu illos. Si filiis hoc non est concedendum, quanto minus aliis?" (552). Das gemeine Wohl muß ihm immer vor Augen schweben: "Communem utilitatem et opportunitatem omnium charissimam vobis omnes intelligant, ut certatim omnes sibi vos praeferre contendant. Divinas et humanas leges nemo sinatur contemnere, quia malorum impositas vitiorum semper peperit incrementum" (553). Auch hier ist wieder wie bei der justitia an die Erfüllung der königlichen Aufgaben ein irdischer Erfolg geknüpft. Zu den Tugenden zählt Lupus weiter die humilitas, das Almo-geben, die Wahrheit und die Verschwiegenheit.

Bei den Lastern ist es besonders die superbia, die zu meiden er empfiehlt: "Non habitatis in medio domus meae qui facit superbiam: qui loquitur iniquam

non dixerit in conspectu oculorum meorum (Psal. C)" (554). Schlechte Ratgeber und Freunde muß der König meiden, damit sie ihn nicht ins Verderben führen (555) und statt dessen den Rat weiser und treuer Männer suchen (556).

Wie wir es auch bei den anderen Schriftstellern finden, knüpft Lupus an die gewissenhafte Erfüllung der königlichen Pflichten irdischen Erfolg, der den Lohn Gottes für die getreue Verwaltung schon vorwegnimmt (557). Diese Verpflichtung zur getreuen Verwaltung, die schon auf eine "imitatio Dei" (558) hinausläuft, ist der Ausfluß der Theorie des Königtums bei Lupus, die er formuliert: "Vicem vos gerere Dei quis ignorat?" (559) - "Wer weiß nicht, daß Ihr an der Stelle Gottes steht?" Dieser Gedanke ist keineswegs neu, er erhält aber auch bei Lupus gewisse Einschränkungen. Diese spricht er zwar Karl dem Kahlen gegenüber nicht aus, sie finden sich jedoch in einem Brief an Bischof Amulo von Lyon (560). Daraus ist mit v. Severus zu entnehmen, daß zwar der Vorrang der geistlichen Gewalt nicht ausdrücklich formuliert, aber inhaltlich gemeint ist (561). Damit rangiert Servatus Lupus in der Zurückhaltung seiner Ausdrucksweise etwa auf gleicher Ebene wie Sedulius Scottus.

Die Betrachtung der Briefe des Lupus insgesamt ergibt, daß sie grundsätzlich ohne politische Zielsetzung in rein sachlicher Art die königlichen Pflichten unter die religiösen subsumieren und daß trotz der Hinweise auf politische Gegebenheiten im Vordergrund der Ermahnungen Lupus' seine seelsorgerischen Absichten stehen. Ob man daraus ein "mangelndes Staatsbewußtsein" (562) folgern kann, halte ich zumindest für zweifelhaft. Die Tätigkeit des Abtes von Ferrières beweist in reichem Maße, daß er große Sorgfalt auf die Erfüllung der ihm übertragenen politischen Aufgaben verwandt hat, und wenn er sich dann in seinen "exhortationes" gegenüber dem König nicht über staatsrechtliche Fragen verbreitet, so kann dies auf den verschiedensten Gründen beruhen, die meines Erachtens eine Verallgemeinerung nicht ohne weiteres vertragen. Vor allem darf nicht übersehen werden, daß eine Trennung von persönlich-privater und politischer Ermahnung nicht möglich ist.

VI. Agobard von Lyon

1. Lebensgeschichte und Charakter Agobards

Auch Schriften des Erzbischofs Agobard von Lyon gehören zu der politischen Literatur des 9. Jahrhunderts und bedürfen hier der Erörterung. Trotz ihrer vielfältigen Behandlung in der Wissenschaft muß daher kurz auf diesen kämpferischen Prälaten aus Aquitanien eingegangen werden (563).

Im Jahre 769 in Nordspanien geboren, kam Agobard schon in früher Jugend als Flüchtling in das fränkische Reich (782) und etwa 10 Jahre später (792) nach Lyon, wo er 804 von seinem Vorgänger Erzbischof Leidrad zum Chorbischof geweiht wurde. Seine Aufgaben in dieser Zeit erstreckten sich über den gesamten Bereich der Diözesanverwaltung (564), da Leidrad in dieser Zeit in zunehmendem Maße von den Reichsgeschäften in Anspruch genommen wurde. Nach dem Tode Karls des Großen zog sich Leidrad in das Kloster St. Médard zurück und überließ Agobard die Diözese ganz. Er konnte jedoch erst im August 816 den Bischofsstuhl einnehmen, nachdem sein Wohltäter Ende 815 gestorben war.

Sozusagen mit seiner Konsekration trat Agobard an die politische Öffentlichkeit des westfränkischen Reiches. Dabei lag seine Arbeit vorerst noch weniger auf politischem Gebiet. Zunächst galt sein Kampf dem Aberglauben, der Rechtszersplitterung, theologischen Fragen und den Juden, die unter Ludwig dem Frommen sich hoher kaiserlicher Gunst erfreuten. Etwa in der Mitte der zwanziger Jahre kühlte sich das Verhältnis zwischen Ludwig und Agobard merklich ab. Als Ludwig schließlich auf dem Reichstag von Worms 829 die neue Thronfolgeordnung durchsetzte, war der Aufstand der fränkischen Großen, dem auch Agobard sich anschloß, nicht mehr aufzuhalten. Indessen hat Agobard hier nur im Hintergrund mitgewirkt (565). Sein Name erscheint nicht unter den Aufständischen - im Gegenteil, er wurde sogar um diese Zeit mit dem Kloster St. Médard belehnt (566). Nach der Restitution Ludwigs des Frommen drängte alles 833 zu einer endgültigen Klärung. Hier konnte sich auch Agobard nicht mehr zurückhalten. Auf dem Reichstag in Compiègne im Oktober spielte er eine maßgebliche Rolle, wie er auch die ganzen Ereignisse in seinen Schriften festgehalten hat (567). Die endgültige Restitution Ludwigs des Frommen im Frühjahr 834 zwang ihn, mit Lothar I. nach Italien zu gehen. Damit erlosch auch die politische Tätigkeit Agobards, der sich jetzt nur noch kirchlichen Aufgaben zuwandte. Seinem Lebensabend war die Rückkehr nach Lyon (838) und die Aussöhnung mit dem Kaiser beschert, dem er nur 14 Tage im Tode vorausging (568).

Die Persönlichkeit dieses aquitanischen Prälaten vereinigt hohe Bildung (569), Weltaufgeschlossenheit (570), Freimut und nüchterne Sachlichkeit in sich, mit der er mehr als Hinkmar seiner Zeit voraus war. Sein Leben war dem Kampf um drei Ziele gewidmet, um die Einheit des Reiches, um die Freiheit der Kirche und um die Vernunft. Wenn ihm auch in allem die Enttäuschung nicht erspart blieb, kann man dennoch mit Cabaniss sagen: "Agobard was a man of his day, not a brilliant exception like John Scotus Erigena, nor a tower-

ing figure like Hincmar of Rheims, nor a person of high tragedy like the hapless Gottschalk. Largely indebted to Saint Augustine for his theology and to the exigencies of circumstance for much of his political outlook, he left an impress of thought which can for the most part be paralleled in the writings of his contemporaries, although there are occasional gleams of independence. Yet it is to men like him, of strong character and of a high sense of personal responsibility, rather than to the unusual genius that an age looks for whatever stability it may possess" (571) (572) (573).

2. Die Stellung Agobards in der politischen Theorie

Wie soeben angedeutet, gelten die politischen Bestrebungen Agobards der Kirche und der Einheit des Reiches. Sein Interesse an der diesbezüglichen Reichspolitik Ludwigs des Frommen hat seinen wesentlichen Niederschlag gefunden in der "Agobardi flebilis epistola de divisione imperii Francorum inter filios Ludovici imperatoris" (574). Mit diesem Brief ruft Agobard dem Kaiser die Ereignisse auf dem Reichstag zu Aachen im Jahre 817 ins Gedächtnis zurück, wo dieser nach dreitägigem Fasten und Beten seinen Sohn Lothar zum Mitkaiser krönen ließ. Dabei wurde die Teilung so vorgenommen, daß die Einheit des Reiches erhalten blieb: "Caeteris filiis vestris designastis partes regni vestri; sed ut unum regnum esset, non tria, praetulistis eum illis quem participem nominis vestri fecistis...". Es geht Agobard darum, diese beschworene Einheit zu bewahren. Sie ist der innere Grund, weshalb er sich in die Reichspolitik einmischt. Dabei ist sein Gedanke an den Gottesstaat nicht zu überhören (575) (576). Bis zu einem gewissen Grade sind aber auch hier die politischen Ereignisse bei Agobard nur ein Vorwand, denn ihm liegt ebenso wie den anderen Autoren in erster Linie das persönliche Seelenheil des Königs am Herzen (577). Die Seelsorgeabsichten Agobards haben durchaus politische Qualität. Soweit sie in Ermahnungen an den König ihren Niederschlag finden, stellen sie auch politische Richtlinien dar. Da die mittelalterliche Weltanschauung zwischen Sittlichkeit, Sitte und Recht grundsätzlich nicht unterscheidet, kommt einer moralischen Verpflichtung des Königs - in der Sprache unserer Weltanschauung - nicht nur sittliche oder naturrechtliche, sondern auch positivrechtliche Geltung zu (578).

Auch er läßt hin und wieder durchblicken, wie er sich einen gottesfürchtigen Herrscher vorstellt und welche Haltung er neben allen politischen Erwägungen von ihm verlangt. Hierzu bietet das Mahnschreiben an den Grafen Mathfred v. Orléans (827 oder 828) einen ersten Anhaltspunkt. Der Graf soll seine Auf-

gaben am kaiserlichen Hofe so wahrnehmen: "... ut opprimatur iniquitas, destruat fraud et dolus, dissipetur pravitas, conteratur crudelitas, erigatur justitia, consoletur humilitas, roboretur fides, serenetur Ecclesia" (579). Er geißelt die am Hofe eingerissenen korrupten Zustände, die zu bekämpfen sich Mathfred beim Kaiser verwenden soll (580). Auch aus der Anlage des Briefes insgesamt als "deploratoria de injustitiis" ermißt man die Bedeutung, die Agobard der justitia als Herrschertugend beimißt. Mit vielen Einschränkungen darf der "Liber Apologeticus" (581) an dieser Stelle ebenfalls erwähnt werden. Obwohl die Schriften durch und durch polemisch sind, ist doch das Anliegen Agobards in seinen Grundzügen zu erkennen: Ludwig hatte die Forderungen, die an einen imperator justus gestellt waren, nicht erfüllt. Die Entehrung des Kaisertums verlangte Sühne, und diese nicht nur vor Gott, sondern auch zum Wohle des Reiches und des Volkes: "Audite haec omnes gentes, audiat terra et plenitudo ejus a solis ortu et occasu, ab aquilone et mari, et sciant et recogitent pariter domini et imperatoris Ludovici filios juste fuisse et esse indignatos et bene sentire et intendere ad expurgandum paternum palatium a sordibus facinorum et iniquis factionibus et regnum ab amarissimis et tumultuosis inquietudinibus; tantum ut inter eos germana fides et fraterna sinceritas Deo digna et omni fideli populo beneplacita persistat et inviolabiliter perseveret!" (582). Zwar bemühte sich Agobard in dieser Schrift, sich über die Parteien zu stellen, wenn ihm das auch nicht gelungen ist, so bleibt dennoch festzuhalten, daß er den Anspruch der Kaisergegner nur dann gerechtfertigt ansah, wenn sie selbst keine eigennützigen Interessen, sondern die Wiederherstellung der inneren Ordnung und der Einheit des Reiches verfolgten (583). Des weiteren war die Schrift - und das muß bemerkt werden - aber auch die Bemühung, seinem eigenen in langen Jahren angestauten Ärger Luft zu machen, den er besonders in der Kontroverse mit dem Hofe in der Judenfrage gehabt hatte (584).

Über das Verhältnis von geistlichem und weltlichem Regiment zueinander hat sich Agobard grundsätzlich ausgesprochen in der Schrift: "De comparatione regiminis ecclesiastici et politici et in quibus Ecclesiae dignitas praefulgeat imperiorum majestati" (585). Auch dieser Brief stammt aus dem Jahre 833 (entstanden zwischen Ostern und Pfingsten) (586) und ist deshalb zu den Streitschriften zu zählen, indessen tritt der stürmische Charakter Agobards hier noch nicht so scharf zutage (587). Der Anlaß war seine Aufforderung an Ludwig den Frommen, Papst Gregor IV. als Friedensstifter aufzunehmen. Daran knüpft er seine grundsätzlichen Ausführungen über den höheren Rang des Papsttums, die er auf die Patristik stützt (588) und die mit dem Hinweis auf den Papst Anastasius und auf die jüngsten politischen Ereignisse schließen: "Ex quibus

beatus Anastasius papa ad imperatorem scribens, docet quod pro Christo fungatur legatione, qui pro pace precatur Ecclesiae: et ipsum imperatorem admonet, ut constitutis apostolicae sedis obtemperet. Certe, clementissime domine, si nunc Gregorius Papa irrationabiliter et ad pugnandum venit, merito et pugnatus et repulsus recedet. Si autem pro uiete et pace populi et vestra laborare nititur, bene et rationabiliter obtemperandum est illi, non repugnandum." (589). Damit ist der Vorrang des Papsttums eindeutig hervorgehoben, es bleibt aber beachtenswert, daß Agobard - rein theoretisch - trotzdem ein Widerstandsrecht für den Kaiser anerkennt, wenn der Papst andere als friedensstiftende Zwecke verfolgt. Danach kommt in dem Ordo-Kosmos bei Agobard ein gewisses Gegenseitigkeitsverhältnis zwischen Papsttum und Kaisertum zum Ausdruck. Es ist nicht so, daß der Papst gegenüber dem Kaiser den absolut höheren Rang besitzt. Ebenso wie der Kaiser ist auch er auf seinen ordo beschränkt. Wenn er ohne rechtfertigenden Grund in den ordo des Kaisers übergreift, handelt er unrecht. Der ordo wird gestört, und der Kaiser ist zum Widerstand gegen den Papst berechtigt.

Neben der Behauptung der kirchlichen Vorrangstellung tritt Agobard mit Eifer ein für die Freiheit der Priester und das Kirchengut. Diesem Problemkreis sind seine Schriften "De modo regiminis ecclesiastici" (590), "De privilegio et de jure sacerdotii" (591) und der "Liber de dispensatione ecclesiasticarum rerum" (592) gewidmet. Der erste Brief ist gerichtet an die Geistlichkeit der Diözese Lyon und geißelt die verwahrlosten Zustände. Er hat nur internen Charakter, während der zweite sich in erster Linie gegen die adeligen Laien richtet (593), mit dem Zweck, die erhabene Würde des Priesterstandes zu begründen. Dabei geht es Agobard vornehmlich darum, die ärgsten Mißstände zu beseitigen, die dem Ansehen der Kirche durch das Eigenpriestertum drohten. Politisch am bedeutungsvollsten ist das "Buch über die Verwaltung des Kirchengutes". Hierin verteidigt er entschieden die ausschließliche Freiheit der Kirche in ihren vermögensrechtlichen Angelegenheiten, und er läßt auch erkennen, daß dieses eines seiner Hauptanliegen schlechthin ist. Zunächst behandelt Agobard in den ersten Kapiteln die zum Verständnis seiner Schrift notwendigen Ereignisse, worunter besonders eine Rede auf dem Reichstag von Attigny 822 zu erwähnen ist, in der er den Schutz des Kirchengutes historisch und kanonisch begründet. In dem systematischen Teil des Traktates (594) weist er die Notwendigkeit und Rechtmäßigkeit des weltlichen Besitzes der Kirche nach. Dabei stützt er sich auf die Hl. Schrift und auch auf das kanonische Recht. Er verlangt die Abgabefreiheit und das Recht zur Steuererhebung. Seine Forderungen gehen noch weiter: Nicht nur dürfen Laien kein Kirchengut in Besitz haben, sie dürfen es nicht einmal verwalten. Dies

ist ausschließlich dem Klerus vorbehalten, der für diese Verwaltung verantwortlich ist; die Zweckentfremdung des kirchlichen Eigentums, das nur für die Armen, für die Bestreitung der Bedürfnisse des Klerus und der Bischöfe sowie den Bau und die Erhaltung der Kirchen bestimmt ist, zieht für die Übeltäter hohe Strafen nach sich. Das gilt für die Laien und in besonderem Maße auch für die verweltlichten Kleriker.

Wenn auch etwas breit in der Anlage, so gebührt Agobard das Verdienst einer gründlichen systematischen Behandlung dieses Problems (595). Dabei scheut er in seiner aufrichtigen Haltung weder Ansehen noch Stand. Sein Urteil gilt dem Klerus und den Laien im gleichen Maße. Gleichviel bleibt er kühl und sachlich und stellt keine unerfüllbaren Postulate auf. Sein Idealismus ist gelenkt von seiner nüchternen Erkenntnis der politischen Notwendigkeiten und Möglichkeiten.

Gerade der rationalistische Charakterzug Agobards bedarf noch besonderer Erwähnung, denn er macht ihn zu einem Vertreter des sogenannten "karolingischen Rationalismus" (596), der dem Erzbischof erst sein eigentliches Profil verleiht und auf Grund dessen er zu zwei weiteren rechtlich bedeutsamen Fragen grundsätzlich Stellung nahm. Das eine ist seine ablehnende Haltung gegenüber dem damaligen Gerichtsbrauch des Gottesurteils, das er in zwei seiner Schriften verdammt (597), und das andere ist sein in diesem Zusammenhang behandeltes Bedauern über die im fränkischen Reich bestehende Rechtszersplitterung, die er sehr eindrucksvoll schildert (598). Aber bei ihm ist es nicht so sehr wie beim späteren Hinkmar das Hangen an der fränkischen Tradition, das seine Einheitsbestrebungen im Reich und damit auch im Rechtswesen bestimmt, sondern weit mehr der aus dem augustinischen Geist geschöpfte Gedanke des einen Gottesstaates (599), der ihn zu den Worten bewegte: "*Atque utinam placeret omnipotenti Deo, ut sub uno piissimo rege una omnes regerentur lege, ea ipsa ad quam et ipse vivit et proximi ejus respondent. Valeret profecto multum ad concordiam civitatis Dei, et aequitatem populorum. Sed quia hoc grande est, et forsitan homini impossibile, saltem una haec, de qua sermo est, non solum ut inutilis, sed etiam ut noxia, de medio auferretur!*" (600).

C. DIE VERFASSUNGSGESCHICHTLICHE BEURTEILUNG DER POLITISCHEN LEHREN

I. Der Ausgangspunkt

Nach den Einzeldarstellungen der politischen Lehren unserer Fürstenspiegler soll nunmehr der Versuch zu einer verfassungsgeschichtlichen Beurteilung gewagt werden. Die Frage ist also die nach dem verfassungstheoretisch bedeutsamen Gehalt der Fürstenspiegel.

Ehe wir jedoch in den Kern der Sache dringen wollen, sei noch eins festgehalten: Trotz der bisher schon mannigfachen Beschäftigung der Wissenschaft mit den Fürstenspiegeln - sie ist diesen unter den verschiedensten Aspekten zu Leibe gerückt (601) - hat sie erst kürzlich den Mut genommen, ihnen einen gebührenden Platz in der karolingischen Geistesgeschichte einzuräumen (602). Unter dem Blickwinkel der zeitsymptomatischen Bedeutung dieser politischen Theorien verblaßt der Streit um die Frage nach der Literaturqualität. Der krisenhafte Ursprung der *specula principis* ist nähergerückt und öffnet neue Wege zur Betrachtung der schicksalhaften Auseinandersetzung zwischen dem römischen Christentum und dem germanischen Staat (603). Die karolingischen Fürstenspiegel sind eine Blüte in dieser Diskussion, aber selbst ohne unmittelbare vorausgehende und nachfolgende traditionelle Bindung (604).

Der Ausgangspunkt ihrer Betrachtungen ist die Moral. Die sittliche Belehrung, Unterweisung und Ermahnung steht unbestritten im Vordergrund (605), aber sie war nötig, um der politischen Krise zu steuern und die Wurzel des Übels zu bekämpfen. Die Moralismen sind das Medium der politisch-theoretischen Betätigung der Fürstenspiegler, die letztlich darauf gerichtet ist, dem *ordo*-Gedanken, sei es auf weltlichem, sei es auf geistlichem Gebiet, neue Kraft zufließen zu lassen. Es muß dabei zugestanden werden, daß unsere Autoren in ihren Ausführungen über den *ordo*-Begriff zurückhaltend sind - Jonas gibt kurz einige Erläuterungen und auch bei Hinkmar finden sich verhältnismäßig wenig Ausführungen -, aber hinter ihrer Arbeit und ihren Lehren steht die Vorstellung des *ordo*, jenes Integrationsbegriffes mittelalterlichen Denkens, der jedem Ding seinen Platz in der Schöpfung zuweist. Wie in einem Baukasten ein Stein nur an eine bestimmte Stelle paßt, so ist in der Weltordnung dem König, den Bischöfen - den Laien und dem Klerus eine bestimmte Rolle zugedacht. Diese Rolle zu finden, ist im Grunde der Gedanke der Fürstenspiegler. Alles andere ist sekundär. So ihr Kampf um die Erhöhung der Kirche. Nach ihrer Ansicht ist der Kirche eine höhere Ordnung zugedacht, deren

Anerkennung sie durchsetzen wollen. Persönliches Machtstreben - auch für die Kirche - hat damit nichts zu tun. Der Weg aber zur Wiederherstellung der Ordnung liegt in der Verwirklichung der Tugenden.

II. Die Bedeutung der Tugendlehre

Unsere Theoretiker schreiben ihren Fürsten ein höchst umfangreiches Tugendprogramm vor. Das gilt schon für den hier als Vorläufer behandelten Smaragdus von St. Mihiel und bleibt auch aufrechterhalten für den zeitlich am Ende stehenden Hinkmar von Reims. Dabei sind es im wesentlichen dieselben Tugendbegriffe, die immer wiederkehren, wenn auch die Rang- und Reihenfolge nicht nach einem festen Schema ausgerichtet ist. Bei der besinnlichen Lektüre der Tugendkataloge wird aber eine Zäsur auffällig. Die Tugenden sind - zwar nicht streng, aber immerhin erkenntlich - nach zwei Gesichtspunkten geteilt: in diejenigen, durch die der König sein persönliches Heil erkämpfen soll und in die Tugenden, die dem König ein glückliches Regiment sichern. Es ist zwar nicht zu übersehen, daß auch die letzteren - sozialbezogenen Tugenden - schließlich das persönliche Heil des Königs gewährleisten sollen. Aber es ist nicht das allein. Sie haben daneben die hier interessante Qualität der Außenwirkung auf die soziale Umwelt des Königs. Er prägt durch sie seine Herrschaft und sein Volk (606). Diese Tugenden, es sind vor allem die *justitia*, die *pax*, die *clementia*, die *pietas*, aber auch die *sapientia*, können nicht schlechthin als moralische "Gemeinplätze, in denen kaum männlich-ernster Freimut oder ein reiches Maß von praktischer Lebensweisheit wiederzufinden sein werden" (607) abgetan werden. Sie sind weit mehr, denn sie beinhalten das Bestreben der Fürstenspiegler, ihren ethischen Grundsätzen eine normative Gestalt zu verleihen, mit anderen Worten, sie wollen ein Königtum schaffen, das nicht nur persönlich-privat, sondern auch in seiner öffentlich-amtlichen Funktion ihrem Tugendkatalog zwingend unterworfen ist.

Wir finden das nicht allein in ihrer wiederholt und eindringlich gebrachten Forderung nach der Gerechtigkeit. Diese nimmt neben anderen durch das vielbeliebte *Abusiva*-Zitat einen hervorragenden Platz ein. Der König "muß" die Gerechtigkeit üben, wenn er nicht sich selbst und sein Volk ins Elend stürzen will (Bei Smaragd ist die *sapientia* ähnlich hervorgehoben). Auch bei den anderen Tugenden mit sozialer Ausstrahlung ist es ähnlich, wenn auch schwächer betont. Man verlangt nach der *pax*, damit das Volk sein Leben in Ordnung und Ruhe verbringen kann, nach der *pietas*, *misericordia* und *clementia*, damit der König nicht mit allzu großer Härte herrscht, sondern auch Milde walten läßt, wo es angebracht ist. Durch die kausale Verknüpfung ihrer Tu-

gendforderungen mit politischen Erfolgen lassen unsere Fürstenspiegler erkennen, daß sie ihren ethischen Forderungen - entsprechend der Tendenz des Ethischen (608) - politisch normativen Charakter verleihen wollten - ganz abgesehen von der religiösen Norm, die sie ohnehin aufstellen. Das bedeutet, daß in ihrem Verfassungsdenken die Spitze der weltlichen Gewalt nicht ein König, sondern ein gerechter König einnehmen muß, der in Milde und Weisheit regiert.

III. Die Gesellschaftslehre

Wenn wir nunmehr die Gesellschaftslehren unserer Theoretiker einer kurzen Erörterung unterziehen wollen, so muß dabei berücksichtigt werden, daß sie nur einen Ausschnitt aus dem Verfassungsdenken ihrer Zeit bringen, das an berufenerem Ort abgehandelt ist (609). Indessen sind auch dort schon die tragenden Gesichtspunkte besprochen, so daß diese Ausführungen lediglich als Ergänzung betrachtet werden wollen.

Zu dem Thema "Gesellschaftslehre" muß zunächst festgestellt werden, daß ich mit Absicht den Begriff "Staat" vermieden habe. Fast möchte ich sagen, man kann mit diesem Begriff bei der Behandlung mittelalterlichen Verfassungswesens nicht vorsichtig genug sein (610). Indessen ist er an dieser Stelle auch entbehrlich, denn es kommt hier nicht darauf an, einen Verfassungszustand als "Staat" zu charakterisieren, sondern die Gedanken unserer Theoretiker über das Wesen der sozialen Organisation zu umschreiben, denn der abstrakte Staatsbegriff existiert bei unseren Theoretikern noch nicht (611). Wir befinden uns erst in den ersten Anfängen auf dem Weg vom personalen zum transpersonal-institutionellen Staatsdenken (612).

Der Weg zur Klärung ihres gesellschaftlichen Denkens scheint zunächst vorgezeichnet durch die Sinndeutung der von ihnen in diesem Zusammenhang gebrauchten Ausdrücke wie *civitas*, *populus* und *res publica*. Er ist jedoch sehr wenig aufschlußreich (613). Der Begriff *civitas* erscheint bei den Schriftstellern vornehmlich in dem Zusammenhang mit der *Civitas Dei* Augustins, *populus* wird nur sehr wenig und farblos gebraucht und *res publica* als der Inbegriff des Öffentlichen schlechthin ist zu komplex, um Auskunft zu geben über das spezielle "Staats"-Denken unserer Fürstenspiegler.

Sie haben uns aber auf andere Weise einige ihrer politisch-sozialen Ansichten übermittelt. Die Vorstellung, von der sie ausgehen, ist sehr umfassend. Den obersten und weitesten Rang in der Ordnung sozialer Einheiten nimmt das "corpus Christi" ein (614), dessen Idee bei Jonas, Hinkmar und Walafrid Strabo

besonders stark auftaucht (615). Sie ist der Gestalt gewordene Einheitsgedanke, wie er auch hinter den Festrebungen Agobards und Sedulius' steht.

Dieser korporative Gedanke über die Natur der Gesellschaft, und zwar der christlichen, umfaßt ein Doppeltes, nämlich einerseits wie im menschlichen Körper eine Teilung der Funktionen und andererseits eine sich daraus ergebende Abstufung nach der unterschiedlichen Bedeutung der einzelnen Glieder (616). Das besagt jedoch keineswegs, daß die Glieder gegeneinander arbeiten sollen, sondern sie sollen - wie Walafrid es ausdrückt - alle zum Wohle des "corpus Christi" zusammenwirken: Die Weisen sind das geistige Auge dieses mystischen Leibes, die Lehrer sein Mund, die Hörenden sein Ohr, die die Geister unterscheiden sein Geruch, die Tätigen seine Hände, die Mitleidenden sein Herz, die Leidtragenden seine Schultern. Wenn ein Glied leidet, leiden alle, wenn eins sich freut, freuen sich alle (617). In ihrer Spitze werden die Glieder symbolisiert durch das regnum und das sacerdotium. Jonas ist auf eine weitere Staffellung nicht eingegangen, anders Walafrid, der in seiner hierarchischen Anordnung beide ordines bis zu den niederen Ämtern konfrontiert hat, wobei diese eingehende Nebeneinanderreihung mehr als eine pedantische Spielerei ist. Es ist eine Reichskonstruktion, in der aus schöpferischer Analogie das eine Haus Gottes dargestellt wird (618), in dem alle vereint sein sollen.

In diesem "corpus Christi", auch als Ecclesia bezeichnet, gebührt der Vorrang der geistlichen Gewalt. Dies findet den klassischen Ausdruck in der Neuformulierung der gelasianischen Zweigewaltenlehre (619), die ihren letzten Schliff auf der Synode von Fismes erhalten hat. Dem Priestertum ist nunmehr die höhere Würde deshalb zugesprochen, weil es den Königen durch die kirchliche Weihe und Salbung erst die wahre Legitimation ihrer Herrschaft gibt (620).

Die erhabenste Aufgabe des Königtums als dem Symbol der weltlichen Gewalt besteht in dem Schutz der Ecclesia. Dadurch erfährt es seine innerste und letzte Berechtigung, wobei die Bischöfe als die sacerdotes berechtigt sind, auch die Könige zu unterweisen und nötigenfalls zu maßregeln.

Im Grunde ist es ein gewaltiger Gedanke, der unsere Theoretiker beherrscht hat. Sie wollten das Gottesreich auf der Erde aufbauen. Ihr Fundament ist der ordo, aus dem das Bestreben nach der Einheit auf den Gebieten fließen soll, die nicht zwangsläufig vielfältig sein müssen (Hinkmar: unum regnum, una Christi columba, videlicet sancta Ecclesia, una fides, una gens sancta), der aber zu einer Ausgewogenheit dort führen sollte, wo scheinbare Gegensätze vorhanden waren, wie bei der weltlichen und der geistlichen Gewalt, damit

ein einiges und geeintes geordnetes Gemeinwesen sei. Diese Konzeption war so packend, daß sie Männer wie Agobard und Walafrid in die Verbannung trieb und Hinkmar, Jonas und Lupus zu unermüdlicher Tätigkeit an dem Bau ihres Gottesreiches ansponte.

IV. Die Ausstrahlungen der "corpus-Christi"-Konzeption

Auf der Grundlage der Vorstellung von der alles umfassenden und alles umschließenden Ecclesia baut sich auch die ins einzelne gehende politische Konzeption unserer Theoretiker auf. So vor allem der Reichseinheitsgedanke. Dieser ist nichts anderes als der Versuch, das Gottesreich im fränkisch-römischen Imperium zu schaffen. Es war das nächstliegende Mittel, dessen man sich bedienen konnte. Es fallen zwar so die Interessen der imperialen Politik (621) mit denen unserer Lehrer zusammen, aber die Wurzeln beider sind recht verschieden. Mit spezifisch imperialen Vorstellungen und Ambitionen haben sie sich nicht abgegeben. Dazu haben sie nichts zu sagen.

Auch die pontifikale Idee wird nur sehr stiefmütterlich behandelt. Das nicht ohne Grund. Die Vernachlässigung des päpstlichen Elementes ist geradezu charakteristisch für die fränkische Kirche nach dem Tode Karls des Großen (822). Einmal fühlte der von Karl dem Großen in seiner Staatskirchenpolitik geförderte westfränkische Episkopat sich stark genug, seine eigenen Angelegenheiten selbst zu regeln. Weiterhin erkannten die Bischöfe zwar die höhere kirchliche Autorität des römischen Bischofs an - sie waren keine Schismatiker - aber der Rang-Unterschied war nach ihrer Auffassung nicht groß, denn die Bischöfe sind sämtlich an die Stelle der Apostel getreten und der Papst ist nur ein besonders ausgezeichneter unter ihnen. Solche Anschauungen konnten sich naturgemäß mit den wachsenden päpstlichen Primatansprüchen nur schwer vertragen, so daß insbesondere Hinkmar immer wieder versucht war, erheblichen Widerstand zu leisten.

Königtum und Kirche (Episkopat) nehmen den Raum in den Schriften unserer Fürstenspiegler ein. Ineinander verwoben und aufeinander angewiesen, sind sie es eigentlich, in denen sich ihr "Staatsdenken" integriert. Beim Königtum steht die ministeriale Auffassung von der Gewalt im Vordergrund, die ihm den Charakter des Vicarius Dei verleiht. Gott verdankt er alles und Gott schuldet er alles. Sein Reich muß er auf der Erde verwalten als Statthalter. Unsere Fürstenspiegler betrachten das Königtum als ein erhabenes Amt - die Spitze des Weltlichen - und sind daher in der Praxis zu manchen Zugeständnissen bereit (623). Aber die Person des Königs bleibt nichts anderes als ein

Laie. Das Charisma, das besondere Königsheil, hat in ihren Schriften keine Bedeutung. Diese lassen nur erkennen, daß der König ein Mensch - zwar höher als die anderen, aber - wie die anderen ist (624). Als solcher muß er sein Herrscheramt in dem göttlichen Auftrag wahrnehmen, wobei ihm die Bischöfe als die richtende und kontrollierende Instanz, als die Wahrer des göttlichen Willens behilflich sein müssen.

Dem König, der seine Herrscherpflichten nicht erfüllt, droht das Strafgericht Gottes. Aber auch kirchliche Strafen können über ihn verhängt werden, wie es Jonas und Hinkmar am Beispiel des Kaisers Theodosius zeigen. Ein ausgeprägtes Widerstandsrecht gegen den ungerechten König haben sie jedoch nicht entwickelt. Bemerkenswert ist, daß sie keine Konsequenzen gezogen haben aus dem naheliegenden Beispiel der Absetzung Ludwigs des Frommen, die Kern (625) als eine Ausübung weltlichen und kirchlichen Widerstandsrechtes deutet. Dabei ist jedoch das weltliche Widerstandsrecht noch nicht als ein wirklich vorhandenes oder beanspruchtes Recht zu verstehen. Es ist ein formloser Akt der Machtentfaltung gegenüber dem König, der noch keineswegs ein rechtliches Fundament besitzt. Das ausgeprägtere "kirchliche Widerstandsrecht" hingegen hat eine andere Zielsetzung. Es verfolgt weniger die Absetzung des Herrschers aus politischen Gründen als vielmehr seine Führung und Leitung auf dem richtigen Wege - sei es auch mit Mitteln der Kirchenbuße. Unsere Theoretiker haben hierüber deshalb kaum ein Wort verloren, weil ihnen nach ihren Darstellungen vor allem das Idealbild eines gerechten Herrschers vorschwebt, gegen den es keinen Widerstand zu leisten gibt.

Unter dem König steht das Volk. Es taucht bei den Fürstenspieglern in einer aktiven und einer passiven Rolle auf. Die aktive Rolle des "Volkes" spielt die Umgebung des Königs. Es sind die diejenigen, die wir heute nicht mehr als "Volk" bezeichnen würden, die aber am Reichsgeschick mitgewoben haben. Dabei tritt hier nur die Umgebung des Königs in Erscheinung. Wir finden sie in den von Walafrid und von Hinkmar (in der Palastordnung) aufgestellten Ämterkatalogen und auch sonst als Freunde, Ratgeber und Beamte des Königs, denen bestimmte Aufgaben zugewiesen sind. Auch sie sollen nach den dem König vorgezeichneten Tugendidealen streben, und der König seinerseits ist für ihr gerechtes Verhalten verantwortlich. Das niedere Volk (626) tritt wie überhaupt im damaligen Verfassungsleben nur passiv auf. Es ist der besonderen Fürsorge des Königs anvertraut, weil es wehrlos willkürlichen Mächten ausgeliefert ist. Vor allem die Witwen und Waisen, die Kranken und Schwachen tauchen hier immer wieder auf.

In seiner Amtsausübung, die in ständiger Wechselbeziehung mit der Kirche

steht, muß der König auf die kirchlichen Interessen Rücksicht nehmen - er soll sein Regiment nach ihnen ausrichten. Das betrifft neben dem persönlichen den sachlichen Schutz, denn die Kirche kann ihren religiösen Aufgaben nur dann mit der nötigen Intensität nachkommen, wenn sie über die entsprechenden materiellen Sicherheiten verfügt. Nur zum geringsten Maße beanspruchen unsere Theoretiker das Kirchengut für sich selbst. Es dient vor allem dem Bau von Kirchen, dem Unterhalt der Bischöfe und Priester und last not least zur Spende an die Armen und Hilfsbedürftigen. So wie ausschließlich den Bischöfen das Kirchengut zur gerechten und vernünftigen Verwaltung anvertraut ist, ist es dem königlichen Schutz unterstellt.

Auf dem Gebiet der Rechtspflege sind es zwei Punkte, die hervorragen. Der erste ist der, daß die Bischöfe nach einer Emanzipation von der weltlichen Gerichtsbarkeit streben. Dies wird vornehmlich von Hinkmar vertreten. Es geht nicht an, daß die Bischöfe, die in kirchlichen Sachen als Richter über die Könige berufen sind, selbst auch dem königlichen Gericht unterworfen sind. Daher ihre Forderungen nach geistlichen Gerichten für klerikale Angelegenheiten. Ihrer Auffassung nach ist der König nicht der Herr des Rechts, sondern in eine gegebene Rechtsordnung hineingestellt (627). Die Gerechtigkeit muß er nicht nur in der Rechtsprechung, sondern auch in der Gesetzgebung (628) verwirklichen. Er darf nur solche Gesetze erlassen, die zutiefst mit seiner Aufgabe als "Vicarius Dei" vereinbar sind. Hier verdient Agobard von Lyon besondere Würdigung, der - seiner Zeit voraus - in den Schriften "Adversus legem Gundobadi" und "Contra iudicium Dei" sehr scharf - wenn auch ohne bleibenden Erfolg - gegen die das Gottesurteil anerkennenden Gesetze vorgeht. Gleichzeitig greift er die ungeheure Rechtszersplitterung an. Er fordert nicht nur die Reichs-, sondern auch die Rechtseinheit (629) (630). Sein Motiv hierbei ist auch wieder die große Konzeption von der Einheit von Reich und Kirche.

V. Das theokratische Element

Da die karolingische Epoche sehr erheblich zu der Entwicklung der Theokratie beigetragen hat (631), wollen wir abschließend die Frage nach dem theokratischen Element bei unseren Fürstenspieglern stellen.

Theokratie bedeutet nach Pacaut (632) ein Doppeltes: Einmal handelt es sich um eine politische Theorie, die bestrebt ist, auf Grund der im Mittelalter beliebten theologischen Postulate das irdische Regiment einer idealen Weltauffassung nachzubauen. Andererseits bedeutet sie das Streben der Kirche,

genauer des Papsttums, nach Souveränität. Die theoretischen Voraussetzungen waren vorhanden. In allen ihren politischen Lehren kommt immer wieder zum Ausdruck, daß sie ein nach christlichen Idealen ausgerichtetes Reich verwirklicht zu sehen wünschten. Auch den Führungsanspruch der Kirche haben sie immer betont in ihren Lehren wie in ihrer politischen Betätigung (633). Aber sie verfechten diesen Anspruch nicht zugunsten des römischen Papstes, sondern zugunsten des sozusagen korporativ auftretenden fränkischen Episkopats (634), der nicht nur gegenüber dem fränkischen Königtum, sondern auch gegenüber Rom eigene Wege zu gehen wagt (635). Subjekt der kirchlichen Souveränitätstendenzen ist hier nicht das Papsttum, sondern die Kirche, vertreten von den Bischöfen. Sie salben und krönen die Könige, sie tragen die Verantwortung für ihr Seelenheil, sie sind die obersten Richter, die Interpreten des göttlichen Willens, den sie dem König vermitteln. In ihren Händen liegt die Verwaltung und die Verfügung über das Kirchengut, dessen Verletzung durch Laienhand - auch durch den König - ein unter schwerste Strafe gestelltes Sakrileg bedeutet, und sie beschließen in ihren Synoden die Gesetze, an die auch der König gebunden ist. Wenn auch die historische Wirklichkeit den Ansprüchen der Bischöfe nur in einem weit bescheideneren Maße nachgekommen ist, so beinhalten die Forderungen unserer Theoretiker dennoch eine auf das westliche Frankenreich begrenzte episkopale Theokratie.

Wir sehen darin, daß die Verfasser unserer Fürstenspiegel die Sprachrohre eines leistungsstarken und rührigen westfränkischen Episkopats waren. Sie haben ihren Adressaten das Bild des tugendhaften christlichen Fürsten entworfen, in dem der oberflächliche Betrachter den Zweck der Fürstenspiegel sehen muß. Den Hintergrund ihrer Lehre aber bildet ihre Vorstellung von dem alles umfassenden "corpus Christi", in dessen ordo sie dem König mit ihrem Tugendspiegel einen erhabenen Platz einräumen wollten. Dahinein woben sie ihre theokratischen Ideen, in denen sie sich selbst zu den Repräsentanten der Kirche machten.

A N M E R K U N G E N

- 1) Über die Bedeutung dieses Begriffes: Arquillière, S.51 ff. und Anm.31.
- 2) Schrörs, S.167 ff., 391 ff., 411 ff.
- 3) Reviron, S.68 ff.
- 4) Cabaniss, Agobard of Lyons, S.11.
- 5) Hellmann, Sedulius Scottus, S.198 ff.
- 6) Sprotte, S.153.
- 7) Dazu Arquillière, S.70: "Il est le premier des pères qui, dans le De civitate Dei, ait été amené à faire une doctrine de l'Etat." Arq. übersieht dabei nicht, daß sich auch vor Augustinus schon andere Kirchenväter gelegentlich mit politischen Angelegenheiten befaßt haben, weist aber gleichzeitig eingehend auf die verhältnismäßig geringe Bedeutung dieser Vorarbeiten hin. Darüber insbesondere in dem Abschnitt "La tradition patristique", S.95 ff.
- 8) Am allerwenigsten Hinkmar von Reims, der Augustinus seitenweise abschreibt. Dazu insbesondere seine Schrift De reg. pers., MPL 125, 833 B ff., vgl. Tiralla: "Das augustinische Idealbild der christlichen Obrigkeit als Quelle der Fürstenspiegel des Sedulius Scottus und des Hinkmar von Reims."
- 9) Arquillière, S.51 ff.
- 10) Arquillière, S.52.
- 11) Bernheim, S.13/14, Offergelt, S.9: "...daß der Gegensatz von civitas Dei und civitas terrena ein ethischer, weiter gefaßt ein religiös-ethischer ist. Es ist der Gegensatz der Mächte des Glaubens und des Unglaubens."
- 12) Bernheim, S.21, 22.
- 13) Arquillière, S.55.
- 14) Bernheim, a.a.O., m. Anm.
- 15) Augustinus liefert und jedoch in Anlehnung an Cicero, von dem er sagt (De Civ. Dei XVIII, 21): "Populum enim esse definuit coetum multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatum", eine von ihm selbst

daraus weiterentwickelte Definition des Begriffes 'populus', den er folgendermaßen faßt (De Civ. Dei XVIII, 24): "Populus est coetus multitudinis, rationalis rerum, quas diligit, concordi communione sociatus...". Auffällig ist, daß Augustinus den Begriff justitia entfernt hat. Das geschah aus gutem Grund, denn die justitia war nach seiner Ansicht eine rein christliche Tugend, die er nicht als ein Integrationsmerkmal für die ihm überlieferten heidnischen Staatsgebilde hergeben konnte, wenn er sie als Staaten anerkennen wollte (dazu Carlyle, S.166 ff. u. Offergelt, S.21 ff.). Der Einfluß dieser augustinischen Begriffsbestimmung, die sich in ähnlicher Weise auch an anderen Stellen bei Augustin wiederfindet, ist gering geblieben. Bei unseren Schriftstellern finden wir nichts davon wieder (dazu Carlyle, S.168/169). Das ist um so bemerkenswerter, als zumindest Servatus Lupus und Sedulius Scottus Cicerokenner waren, bei denen also am ehesten die Anregungen für eine Stellungnahme vorhanden gewesen wären.

- 16) Bernheim, S.19. Dabei muß die ganze Komplexität des Begriffes offenbleiben. Eine Beschneidung würde ein schiefes Bild schaffen. Mit Bernheim, a.a.O., könnte man allenfalls noch für die Civitas Dei "Gottesreich" sagen. Eine weitere Einengung läßt das Wort civitas nicht zu. Es duldet weder zeitliche, räumliche noch nationale Begrenzungen. Die Bindung in der Civ. Dei bzw. der Civ. Diaboli erfolgt durch Gott bzw. den Teufel. Im übrigen ist durch Umschreibungen im einzelnen den verschiedenen Erscheinungsformen Rechnung getragen.
- 17) Bernheim, S.21 m. Anm.1.
- 18) Arquillière, S.64 u. 68, und dazu besonders Bernheim, S.118.
- 19) Auf die vielfachen Überschneidungen weist auch Offergelt, S.13/14, hin.
- 20) Bernheim, S.23.
- 21) Der Streit, welche der Tugenden den Vorrang trägt, pax oder justitia, oder ob die Grundlage beider in der Ordnung (ordo) zu suchen ist ("Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio", Civ. Dei XVIII, 13, - bei der Formel 'sua cuique tribuens' muß auf Ulpian hingewiesen werden - vgl. unten Anm.246), soll in diesem Zusammenhang nicht entschieden werden. Bernheim sieht die zentrale Bedeutung in der pax. "Es ist der Zustand der Harmonie, des inneren und äußeren Gleichgewichts, in dem sich alles Geschaffene, wie es aus dem Willen Gottes hervorgegangen ist, befindet, und zu seinem Teil, an seiner Stelle an der Einheit des göttlichen Seins in unbedingter Ein- und Unterordnung teilnimmt..." (S.29). Dem stimmt Arquillière nicht zu. Er ist folgender

Auffassung: "L'élément essentiel qui revient constamment dans chacune de ces définitions est l'ordre. Augustin le définit dans la même page: Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio. L'ordre conditionne la paix du corps par l'équilibre des organes, par l'exacte satisfaction des appétits; la paix de l'âme par l'accord de la connaissance et de l'action. Jusqu'à présent rien de spécifiquement surnaturel dans les définitions que précèdent. L'idée religieuse commence à se manifester quand Augustin définit la paix de l'homme mortel: L'obéissance à Dieu dans la foi et sous la loi éternelle. La paix de l'homme n'est donc pas essentiellement le calme extérieur, l'absence de troubles, de désaccord entre sa pensée et son action - fait qui peut exister dans les âmes, dans les familles et dans les cités païennes. C'est la soumission à la volonté de Dieu, telle qu'elle nous est connue par la foi. Et cette foi n'est pas une adhésion quelconque de notre esprit à Dieu. Augustin a pris soin de manifester ailleurs le fond de sa pensée: c'est la foi qui est dirigée par le magistère même de l'Eglise. D'autre part, la paix de la famille et de la société ne consiste pas dans le simple accord mutuel fondé sur la nature, mais dans la concorde enseignée par l'Evangile et basée sur l'amour de Dieu et du prochain. Au premier regard, l'ordre naturel et l'ordre surnaturel qui ont l'un et l'autre Dieu pour auteur, ne sont pas du tout confondus. Les définitions sont ascensionnelles. Elles partent de la matière organisée et vivente pour s'élever peu à peu jusqu'à la foi et à la vie surnaturelle. La définition même de l'ordre n'a pas un caractère spécifiquement chrétien. Chacun des éléments qui composent le monde vivant est mis à sa place distincte dans la hiérarchie des êtres. La paix n'est qu'une résultante" (S. 61/63). Zur Begründung seiner weiteren Ansicht, daß der justitia das größere Gewicht in der augustinischen Theorie zukommt, geht Arquillière diesem Begriff nach bis in die paulinische Lehre und die frühere Patristik. Er erspart sich jedoch die Gegendiagnose für die pax, gibt aber andererseits ihre fundamentale Bedeutung zu (S. 66), so daß im Ergebnis - unter Außerachtlassung der hier nur am Rande interessierenden Subtilitäten - gesagt werden kann, daß pax und justitia beide in der augustinischen Gedankenwelt eine sehr bedeutsame Rolle spielen. Es erscheint deshalb, insbesondere auch mit Rücksicht auf die gegenseitige Wechselwirkung beider, nicht unge-rechtfertigt zu behaupten, daß beide - pax und justitia - nur zusammen betrachtet werden können und eine zu starke Betonung des einen wie des anderen Begriffes das Bild verzerren würde. Der ordo bildet den höheren Rahmen. (Zu dem Ordo-Gedanken Bärmann, S. 13, mit weiteren Hinwei-

sen). Im übrigen habe ich mich bewußt nur auf die Darstellung der Problematik von pax und justitia beschränkt, ohne die Frage für Augustinus selbst im Rahmen dieser Arbeit zu entscheiden. Wie jedoch zu zeigen sein wird, ist die Auswirkung der justitia auf unsere Theoretiker eine erheblich stärkere als die der pax. Der justitia kommt deshalb in dieser engumgrenzten Betrachtung die höhere Bedeutung zu.

- 22) Tiralla, S.19, mit den dort befindlichen Nachweisen.
- 23) Bernheim, S.30/31, Tiralla, S.18.
- 24) Arquillière, S.71: "Au fond, cette idée n'est autre que la justice évangélique dont saint Paul a fait la théologie en l'appliquant aux complications de la vie des premiers chrétiens. Saint Augustin, pour la première fois, l'a appliquée à la constitution des Etats."
- 25) De civ. Dei II, 21.
- 26) Bernheim. S.47.
- 27) Aug. De civ. Dei V, 24.
- 28) Vgl. unten S.11.
- 29) DIR, Schlußkapitel, MPL 106, 304 C - 306 A.
- 30) De reg. pers. Kap.5, MPL 125, 839 C/D.
- 31) Arquillière versteht unter dem "augustinisme politique" die Entwicklung der Vorstellungen Augustins von der gesellschaftlichen Ordnung (Heute würden wir vielleicht von grundsätzlichen theologischen Vorstellungen sprechen. Das kann aber nur unter einem doppelten Vorbehalt geschehen. Denn einerseits war die Theologie erst im Begriffe, eine Wissenschaft zu werden (Daniel-Rops, S.50) und andererseits darf die Situation des römischen Staates nicht unbeachtet bleiben, in dem die Kirche seit Konstantin zu einer gewaltigen Organisation, einer Staatskirche emporgewachsen war. Die Gedanken Augustins dürfen daher nicht ganz ohne das Verhältnis des römischen Staates zur christlichen Kirche gesehen werden (vgl. dazu das Kapitel über Gregor I.). Die sorgfältige Trennung zwischen Geistlichem und Weltlichem, zu der wir heute immer wieder geneigt sind, ist hier noch nicht denkbar.) zu einer politischen Doktrin, die allmählich dazu übergeht, aus kirchlichen Motiven heraus - dem Heil und der Rettung der Seelen - dem Staat gegenüber Emanzipations- und auch Machtansprüche zu erheben. Hören wir ihn selbst: Nach einer Erklärung des theologischen Augustinismus schreibt er (S.54/55): "En somme, tendance à absorber l'ordre naturel dans l'ordre surnaturel, telle paraît la

caractéristique de l'augustinisme aux yeux des deux éminents critiques. Nous ajouterons cette conséquence, qu'ils n'ont pas envisagée, et qui constitue ce que nous avons appelé l'augustinisme politique: tendance à absorber le droit naturel dans la justice surnaturelle, le droit de l'Etat dans celui de l'Eglise. C'est un des cas les plus saisissants où paraît l'influence des idées sur les événements historiques. Mais voici le point, où ceux que nous appellerons les augustinistes se séparent de saint Augustin. Ce qui n'était qu'une inclination d'esprit chez le penseur africain est devenu une doctrine chez les héritiers de sa pensée politique. En d'autres termes, la tendance de la pensée augustinienne à franchir rapidement les échelons de la nature, du droit naturel, des vertus naturelles, pour se complaire et s'absorber dans la justice surnaturelle, est devenue peu à peu chez ses disciples une confusion. Ils ont tendu à identifier - ou à peu près - le domaine de l'Eglise et le domaine de l'Etat. L'un et l'autre dominés par le souci de salut des âmes."

- 32) Dabei sind Bernheim gegenüber gewisse Einschränkungen nötig, der "die Dinge zu stark auf das augustinische Schema zuspitzt" (Knabe, S.17); indessen befinden wir uns durchaus auf dem Wege des "augustinisme politique" (Arquillière, S.120). Dem schließt sich auch Pacaut, S.24, im Ergebnis an.
- 33) Thiel, Andreas: *Epistolae Romanorum Pontificum Genuinae*, Braunsberg, 1868, I, 350/351, ep.12. (zitiert nach Knabe, S.12).
- 34) Thiel I, 567 ff. - zitiert nach Knabe, S.15.
- 35) Über den Begriff der auctoritas in diesem Zusammenhang Knabe, S.13.
- 36) Carlyle, S.185, Knabe, S.17.
- 37) Pacaut, S.23.
- 38) Pacaut, a.a.O.
- 39) Arquillière, S.125.
- 40) Insbesondere bei Jonas und Hinkmar.
- 41) Bernheim, S.52.
- 42) Bernheim, S.53 und S.55, Godet i. Dictionnaire de théologie catholique zu Gregor I.
- 43) Von diesen sind hier zu erwähnen der "Liber regulae pastoralis", in dem die Pflichten des Hirten, seine Lebens- und seine Lehrweise behandelt sind, die "Moralia", ein 35 Bücher umfassender Kommentar zum Buch Hiob, und die "Homilien" über biblische - im wesentlichen evangelische - Stellen.

- 44) Manitius, S.93.
- 45) Godet, a.a.O.
- 46) Daniel-Rops, S.282.
- 47) Dazu Beck, S.36/37.
- 48) Beck, a.a.O.
- 49) Treitinger, S.219/220: "Die politische und rechtliche Allgewalt, die der Kaiser in sich trägt, kann sich schon nach ihrem Begriff, als Emanation der göttlichen Macht im Reiche, nicht begnügen mit der rein politischen Sphäre, sondern muß sich auch auf die Kirche erstrecken. Das byzantinische Reich brauchte also in dieser Richtung keine Staatstheorien und wenn gelegentlich das Bild der Epanagoge von der 'Seele und vom Leib' oder ähnliches erscheint, so mag es auf kaiserlicher Seite eine schöne Redensart und auf kirchlicher Seite ein Wunschbild gewesen sein, aber nicht mehr. Seit Konstantin die Kirche aus den Katakomben, sei es nun den wirklichen oder den bildlichen, einer nur geduldeten Religionsgemeinschaft erhoben und in den Staat eingefügt hatte, ist das die Jahrhunderte des byzantinischen Reiches hindurch geblieben. Aus Konstantins Verhältnis zur Kirche begreift sich das ganze Wesen dieses Staates ebenso wie die Stellung des Kaisers zur Kirche."
- 50) Über die staatsrechtlich untergeordnete Bedeutung kirchlicher Zeremonien bei der Kaiserkonsekration (Krönung, Salbung, Gebet) in Byzanz, Sickel, S.518 ff. Immerhin bleibt mit Ostrogorsky, S.50/51 und S.50, Anm.3, festzuhalten, daß von der Krönung Leons I. 457 die kirchlichen Krönungen in Europa ihren Ausgang genommen haben.
- 51) Dazu Sickel, S.223 ff.
- 52) Treitinger, S.126, 127. Zu dem "weltlichen Priesterkönigtum" der byzantinischen Kaiser, S.124 ff.
- 53) Daniel-Rops, S.286.
- 54) Carlyle, S.153 u. 217.
- 55) Mit Byzanz verkehrt er in einem weit mäßigeren Ton als mit den Merowingerkönigen in Gallien.
- 56) S.141.
- 57) Die obigen Ausführungen stützen sich auf Arquillière, S.121-141.
- 58) Dazu Carlyle, S.199 ff. und S.213 ff.
- 59) Anspach, S.345 ff., Carlyle, S.221/222.
- 60) Manitius, S.52/53, Anwander, in Lexikon für Theologie und Kirche, und Bareille, in Dict.de théol.catholique.

- 61) Etym., IX, 3 - MPL 82, 342 A/B.
- 62) Von diesem Gedanken machte Papst Zacharias im Jahre 751 entscheidenden Gebrauch, als er auf die von Fulrad von St. Denis und Burkhard v. Würzburg vorgelegte Frage Pippins d. Kurzen nach der Rechtmäßigkeit der königlichen Gewalt antwortete, besser sei der König, der die königliche Gewalt habe als einer, der zwar den Namen, aber keine Gewalt mehr habe. Damit hat der Papst den kraftlosen Merowingern den Königstitel abgesprochen, weil sie nicht mehr in der Lage waren zu regieren: recte facere, und ihn den Pippiniden, dem zur Herrschaft fähigen Geschlecht übertragen, um so die Ordnung aufrechtzuerhalten: ut non conturbaretur ordo (Bärmann, S. 12), über die Verknüpfung des Ordo-Gedankens mit der Idee des "rex a recte regendo", Büttner, S. 160 ff.
- 63) Dazu Carlyle, S. 222.
- 64) Sententiae, III, 51, MPL 83, 723/24 (zitiert nach Arquillière, S. 142): "Principis seculi nonnumquam intra ecclesiam potestatis adepti culmina tenent, ut per eandem potestatem disciplinam ecclesiasticam muniant. Ceterum, intra ecclesiam, potestates necessariae non essent, nisi ut, quod non praevaleret sacerdos efficere per doctrine sermonem, potestas hoc imperet per discipline terrorem. Sepe per regnum proficit, ut qui intra ecclesiam positi, contra fidem et disciplinam ecclesiae agunt, rigore principum conterantur ... Cognoscant principes seculi Deo debere se reddere rationem propter ecclesiam, quam a Christo tuendam suscipiunt. Nam sive augeatur per fideles principes sive solvatur, ille ab eis rationem exigit, qui eorum potestati suam ecclesiam credidit."
- 65) Arquillière, S. 43.
- 66) Dazu Pacaut, S. 33/34.
- 67) Es ist nicht möglich, an dieser Stelle eine klare und präzise Definition des Begriffes ecclesia für unsere Theoretiker zu geben. Einmal, weil ecclesia unter verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird (ausführlich Dublanchy in Dict. de théol. catholique), weiterhin, weil die Theoretiker selbst keine Begriffsbestimmung liefern und drittens, weil die Forschung zum Kirchenbegriff für die fränkische Zeit generell nicht ergiebig ist. Sie endet mit der Patristik und beginnt - seit neuerer Zeit - erst wieder mit der Frühscholastik (etwa ab Anselm v. Canterbury). Ferner ist festzuhalten, daß die Ekklesiologie als dogmatische Lehre von der Kirche eine Disziplin der Theologie ist und als solche sich weniger für die rechtliche - kanonistische - Seite des Begriffes Kirche interessiert und die Quellen in dieser Beziehung ungenügend erschließt (Beumer, Scho-

Iastik 26, S.364). Die der fränkischen Zeit am nächsten liegende früh-scholastische ekklesiologische Literatur bietet ebenfalls keine eigentliche Definition der Kirche (Beumer, S.368, 369). In einer weiteren Untersuchung stellt Beumer (Scholastik 27, 203 ff.) zu der rechtlichen Seite des Kirchenbegriffes fest, daß auch in der fröhscholastischen Literatur "die theologischen Aussagen über die juristische Struktur der Kirche und über deren dogmatische Grundlagen (S.206) selten sind. Lediglich bei Leo IX. und Innozenz III. findet er Stellen, wonach die "Gewalt des Statthalters Christi auf Erden nur aus der Vorstellung vom mystischen Herrenleib gedeutet werden" kann (S.206). (Hier ist zwar der Gedanke des corpus Christi aufgegriffen, aber nicht zu einer rechtlich bedeutsamen Begriffsbestimmung der Kirche ausgebaut). Der von Beumer für die Frühscholastik allgemein herausgearbeitete Kirchenbegriff, wonach die Kirche der Begriff der sichtbaren von Christus begründeten Gemeinschaft ist, die aber in ihrer Wesensstruktur bis auf das Lebenswerk und auf die Person des Gottmenschen herabreicht (S.208), scheint mit einigem Vorbehalt auch auf unsere Theoretiker anwendbar. Die Frühscholastik bildet selbst noch keine strenge eigene Schule. Auch hier findet sich die Theologie noch im Übergang von der Patristik zur Hochscholastik. Sie ist noch näher und stärker an der Vätertradition - und auch an Augustinus - orientiert, als die nachfolgende Periode (Beumer, S.209). Diese Tatsachen erlauben es, den Kirchenbegriff des 9. Jahrhunderts mit einer gewissen Vorsicht von hier aus zu interpretieren. Es darf jedoch nicht außer acht gelassen werden, daß in dieser Untersuchung nur die juristischen Aspekte des Kirchenbegriffes interessieren und daß gerade die fränkischen Bischöfe der 1. Hälfte des 9. Jahrhunderts einen geschärften Blick für die institutionelle Seite der Kirche besaßen.

- 68) Hierüber grundlegend Hellmann, Pseudo-Cyprian, weiterhin Carlyle, S.223 ff., Manitius, S.107, und Bernheim, S.57 ff.
- 69) Hellmann, S.2.
- 70) Hellmann, S.16/18.
- 71) Manitius, a.a.O.
- 72) Hellmann, S.51/53.
- 73) Hierüber Bernheim, S.57.
- 74) Hellmann, Sedulius Scottus, S.201.
- 75) Ausgaben finden sich bei Couvat (Cohn) ZSRG 29, 1908, GA, S.248/50 - diese wurde hier verwendet - und von Baesecke i.d. Festschrift f. Rob. Holtzmann, S.1 ff.

- 76) Auch dieser Traktat ist nicht ohne Vorbilder aus dem römischen Staate, deren bedeutendstes und am besten überliefertes die im 5. Jahrhundert (Krohmeier-Veith, S. 471) entstandene "notitia dignitatum" (ed. Otto Seeck) ist. Sie ist ein bis ins einzelne gehendes Verzeichnis des militärischen und zivilen Verwaltungsaufbaus im römischen Staate; und zwar als "notitia dignitatum omnium, tam civilium quam militarium, in partibus orientis", wie auch "in partibus occidentis", das in der Konzeption dem Verfasser des Ämtertrakates bekannt gewesen sein mag. Allerdings stellt die "notitia dignitatum" einen reinen Katalog dar, ohne eine Erläuterung der einzelnen Ämter zu geben, wie dies in dem Traktat geschieht.
- 77) Seite 2.
- 78) Seite 20.
- 79) Seite 21. Schramm, ZSRG 49, 1929, GA, S. 176, datiert die Schrift auf das 7. oder 8. Jahrhundert. Damit liegt er wahrscheinlich etwas zu spät. Dazu Wattenbach-Levison-Buchner, S. 60.
- 80) Conrat, S. 248.
- 81) Conrat, S. 252.
- 82) Die "notitia dignitatum" weist den praeses als hohen Zivilbeamten aus, und zwar zählt sie für den Orient 40 und für den Occident 31 praesides. Nach Krohmeier-Veith, S. 509, stehen die praesides als aus dem Ritterstand hervorgegangene Provinzstatthalter der Zivilverwaltung neben den duces, den Heeresbeamten.
- 83) Beyerle, S. 17.
- 84) Schramm, ZSRG, a. a. O., S. 176.
- 85) M G Cap. II, S. 473.
- 86) Die Schrift stammt etwa aus dem Jahr 841 (Manitius, S. 312).
- 87) Hier soll die Gegenüberstellung nach Eigl, S. 49, wiedergegeben werden:
- | | |
|----------------------|-------------------|
| Der röm. Kaiser | - Papst |
| Die patricii | - Patriarchen |
| Könige | - Erzbischöfe |
| Herzöge - duces | - Metropolitern |
| Grafen | - Bischöfe |
| Militärtribunen | - Äbte |
| Vors. d. Hofgerichts | - Oberste Kapläne |
| Abgesandte d. Grafen | - Chorbischöfe |

Höhl. Beamte unt. d. Grafen	- Leutepriester
niedere Beamte	- einfache Priester
Diener der Beamten	- Sub-Diakone
Berater-Erzieher b. Adel	- Erzpriester
Untersuchungsrichter	- Exorzisten
Türsteher	- Ostiarii
Kuriere, Sänger etc.	- Akolythen, Lektoren etc.

- 88) M G Cap. II, 516.
- 89) Weiteres dazu in dem Abschnitt "Gesellschaftslehre".
- 90) Ich beschränke mich schon jetzt auf die vermutlich im westlichen Frankenreich entstandene Literatur.
- 91) M G Epist. IV, 501 ff.
- 92) NA XIII (1888), S. 191-196.
- 93) M G Epist. IV, 503.
- 94) NA XIII (1888), S. 664.
- 95) M G Epist. III, 457 ff.
- 96) Manitius, S. 167, der aus dem Schlußgedicht folgert, daß der Brief von Smaragd verfaßt ist.
- 97) Die Schrift hat keine Überschrift, Casley, der die Handschrift im Catalogue of the Kings library beschrieben hat, bezeichnet die Schrift als 'Admonitio moralis partim metrica partim soluta regi cuidam Caroli imperatoris nepoti data' (Dümmeler, S. 191). Der Brief nennt sich selbst im Text 'monitorium opus'.
- 98) Dümmeler, S. 192.
- 99) Dümmeler, S. 196.
- 100) MPL 106, 109 ff. im Auszug.
- 101) Manitius, S. 442.
- 102) Röder, S. 25.
- 103) Wattenbach-Levison-Buchner, S. 59, u. Manitius, S. 461/63, a. A. Born, RB 12, 1933, S. 594, mit weiteren Nachweisen.
- 104) MPL 102, 931 ff.
- 105) Epist. nuncupatoria, MPL 102, 935/936 A.
- 106) Wegen der formalen Ähnlichkeit mit den Abusiva soll hier ein Abschnitt

aus dem verhältnismäßig umfangreichen Kapitel über die sapientia (MPL 102, 934 B/C) wiedergegeben werden: "Regia namque virtus est sapientia, quia bene operantes reges justificat, et lumen scientiae illis inextinguibile radiat, oculos cordis illuminat, sensus mentis illustrat, subtilem intellectum ministrat, salutem corporis praestat, honestatem moribus concedit, thesauros infinitos multiplicat, virtutem regni roborat, et participem Dei amicitiae constituit, spiritu sapientiae et intellectus, consilii et fortitudinis, scientiae et pietatis, et timoris Domini replet. Justitiam regibus et prudentiam, fortitudinem et temperantiam donat, virtutem et sobrietatem ministrat, stabiles facit in regno, certos in verbo, dulcis in eloquio, hilares in dato, in misericordia humanos, in respondendo suaves, in discernendo sagaces, in prosperitate mites, in adversitate securos, acutos in sensu, in facto placidos, candidos in vultu et fortes in bello. Sapientia regibus concedit sibi subdita discrete disponere regna, et suaviter populos jam sibi facit servire possessos. Exteras etiam gentes fortiter facit debellare minaces, et nationes subjici diras, et reges calcari feroces, et ut ita dicam, in sapientia constat regni dispositio cuncta. Thesaurus etenim magna est sapientia, quam qui invenerit, inveniet vitam, qui possederit, immortalitatis habebit coronam." Schon hier stellt sich die Frage, wie unsere Theoretiker die virtus verstanden haben mögen, insbesondere, wie weit sich zu ihrer Zeit der Begriff von seinem ursprünglichen heidnisch-römischen Sinn entfernt haben mag. Sie selbst liefern uns dazu keine klare Begriffsbestimmung. Zwar hat schon Augustinus die virtus in Beziehung zu Gott gesetzt, aber auch das "recte vivere" steckt noch in seiner Vorstellung. Eine für uns richtungsweisende zeitgenössische Definition gibt Alcuin, der die virtus schon sehr eng mit christlichen Tugendidealen verknüpft: "virtus est animi habitus, naturae decus, vitae ratio, morum pietas, cultus divinitatis, honor hominis, aeterna beatitudinis meritum" (De virt. et vitiis, C.35), aber auch hier finden sich noch Anklänge an den ursprünglichen Gehalt des Begriffes. Heidnische und christliche Vorstellungen sind soweit miteinander verbunden, wie die christliche Auffassung es gestattet. (R. Eisler, Stichwort Tugend). - du Cange bietet zur Klärung des Begriffes virtus keine sachdienlichen Erläuterungen.

107) Kap. 21, MPL 102, 960 C.

108) Dazu grundlegend Hauck, S. 206 ff., ferner Ohr, Fichtenau u. Pacaut. Die Zeitverhältnisse können in diesem Rahmen nur ganz summarisch dargestellt werden.

109) Diesem Zweck dienen u. a. auch die pseudoisidorischen Dekretalen.

Hierüber Wattenbach-Levison-Buchner, S. 71 ff.

- 110) Bihlmeyer-Tüchle, S. 46.
- 111) MG Cap. I, S. 44, wo es heißt: "Karolus, gratia Dei rex regnique Francorum rector et devotus sanctae ecclesiae defensor atque adiutor in omnibus", ähnlich in der Admonitio generalis, MG Cap. I, 52 ff.
- 112) Bihlmeyer-Tüchle, a. a. O.
- 113) Zu den großen Reformmaßnahmen von 769, 779, 789, 802 und 813 Amann, S. 77 ff. und Hauck, S. 295.
- 114) Ewig, S. 65.
- 115) Hauck, S. 241.
- 116) W. Plöchl, S. 301 ff. über sprengellose Bischöfe und Chorepiskopat.
- 117) So beispielsweise in der Admonitio generalis, MG Cap. I, S. 54: "... ut Corepiscopi cognoscant modum suum et nihil faciant absque licentia episcopi in cujus parrochia habitant."
- 118) MG Cap. I, S. 74: "Statutum est a domno rege et sancta synodo, ut episcopi iustitias faciant in suis parrochiis. Si non oboedierit aliqua persona episcopo suo de abbatibus, presbiteris, diaconibus, subdiaconibus, monachis et caeteris clericis vel etiam aliis in eius parrochia, venient ad metropolitanum suum, et ille diiudicet causam cum suffraganeis suis. Comites quoque veniant ad iudicium episcoporum."
- 119) Dazu A. Hauck, S. 241 ff.
- 120) Hauck, S. 207 ff.
- 121) Bihlmeyer-Tüchle, S. 47.
- 122) Amann, Histoire de l'Eglise, S. 73.
- 123) Hauck, S. 221.
- 124) Plöchl, S. 392.
- 125) Ulrich Stutz, S. 19.
- 126) Bärmann, S. 17, Trier, Mainz, Lüttich.
- 127) Plöchl, S. 393.
- 128) Bihlmeyer-Tüchle, S. 53.
- 129) Amann, S. 210.
- 130) Amann, S. 211, Hefele, S. 28 ff.
- 131) MG Cap. I, S. 275.

- 132) Halphen, Charlemagne, S.250.
- 133) Über die Hergänge in Attigny: Hefele, S.31/32.
- 134) Löwe in Gebhard-Grundmann, S.145, 146.
- 135) Vgl. S.24 und S.27 ff. Zur Synode im einzelnen: Hefele, S.54 ff.
- 136) Hefele, S. 78, beschreibt den Vorgang wie folgt: "... und am 13. November 833 erklärte Ludwig in der St. Medarduskirche zu Soissons, auf den Knieen vor dem Hochaltar liegend, seine Unwürdigkeit, die Krone zu tragen, und seine Bereitwilligkeit, öffentlich Buße zu tun. Darauf mußte er ein ihm dargereichtes Verzeichnis seiner Sünden öffentlich ablesen in Gegenwart seines Sohnes, der Bischöfe und vielen Volkes. Diese Urkunde trug dann Ebbo zum Altar, ebendahin legte Ludwig selbst das kaiserliche Schwert, das er von seinen Lenden genommen, und vertauschte die Kriegskleider mit dem Bußgewande."
- 137) Zwar hat der fränkische Episkopat keineswegs geschlossen und einstimmig gehandelt. Diejenigen Bischöfe aber, die Ludwig zur Buße zwangen, traten als Vertreter der Kirche und seine geistlichen Vormünder auf.
- 138) Dazu S. 39 ff.
- 139) Über das Verfahren gegen Leo III. insbesondere Caspar, S.124 ff.
Zwar mögen Bedenken dagegen bestehen, ob Karl als Richter im prozessualen Sinne berufen war und ob er überhaupt urteilen konnte, jedenfalls wurde er zur Entscheidung in der Untersuchung gegen Leo III. angerufen. Die prozessualen Schwierigkeiten vermied man aber durch einen "freiwilligen" Reinigungseid, den Leo leistete.
- 140) Hauck, S.490.
- 141) Hauck, a.a.O.
- 142) Hauck, S.500. Gleichzeitig wird mit Absicht die Bedeutung der fränkischen Kirche betont, die es von dem Papst fordert, daß er den Frieden mit der griechischen Kirche wiederherstellt.
- 143) Hauck, S.501.
- 144) Hauck, S.515/516, Haller, S.45.
- 145) Haller, a.a.O., vgl. unten S.76.
- 146) Reviron, S.23, Manitius, S.374.
- 147) Ep.ad Pipp.reg., MPL 106, 279 C: "...quippe cum vestrae potestati, in cujus regno ortus et altus..."

- 148) Reviron, a.a.O.
- 149) Die herkömmliche Meinung knüpft Jonas' Eintritt in den Episkopat an das Todesdatum Theodulfs im Jahre 821 (Reviron, S.26 u. auch MPL 106, 119 C, nach der *Notitia litteraria apud Fabricium*, *Biblioth.med. et inf.Lat.*). Wahrscheinlich ist auch das Datum 818. Theodulf war beteiligt an dem Aufstand des Bernhard von Italien im Jahr 817. Hierdurch fiel er in Ungnade und wurde gefangen gesetzt, sein Sitz war vakant.
- 150) MPL 106, 121/122 D, Praefatio zu *De Institutione Laicali*.
- 151) Reviron, S.29.
- 152) *Notitia historica ex Gallia Christiana*, MPL 106, 117 D.
- 153) Reviron, S.31.
- 154) MG, *Conc. aevi Karol. II*, 532 ff.
- 155) *Not.hist. ex Gallia Christiana*, MPL 106, 117 D, 118 D: "Recensetur inter episcopos, qui alteri synodo Parisiensi interfuerunt anno 829."
- 156) MPL 106, 121 D ff., fortan abgekürzt zitiert DIL.
- 157) MPL 106, 279 C ff., ferner ediert bei Reviron. Der Bearbeitung wurde mit Rücksicht auf die heftige Kritik Wilmarts in *R Bén.* 45 (1933), S. 216/17, die Migne-Ausgabe zugrunde gelegt. Das Werk wird fortan abgekürzt DIR.
- 158) Reviron, S.32, siehe auch unten den Vergleich zwischen den Akten und den Werken des Jonas.
- 159) Reviron, S.30.
- 160) *Not.hist. ex Gallia Christiana*, MPL 106, 118 D.
- 161) Reviron, S.33.
- 162) *Not.hist. ex Gallia Christiana*, MPL 106, 119/120.
- 163) MPL 106, 305 ff.
- 164) Nach Reviron, S.44, ist *De Cultu* auf nach 840 zu datieren.
- 165) *Not.hist. ex Gallia Christiana*, MPL 106, 120 A/B.
- 166) MPL 106, 285/286 A.
- 167) Lester K.Born, *RB*, S.596, führt die Kaisertreue Jonas' darauf zurück, daß Ludwig sich den steigenden päpstlichen Ansprüchen gegenüber nachgiebig gezeigt habe. Das möchte ich jedoch nicht annehmen, denn so utilitaristisch war Jonas nicht. Aus dem Verhalten der ostfränkischen Bischöfe - insbesondere des Mainzer Erzbischofs Otger - können für Jonas ebenfalls keine unmittelbaren Schlüsse gezogen werden. Otger stand bei

den Auseinandersetzungen unter den Söhnen Ludwigs des Frommen mit Rücksicht auf die Reichseinheit auf der Seite Lothars I. Seine Politik war überhaupt wesentlich von dem Reichseinheitsgedanken bestimmt (Bärmann, S.28 ff.). Zwar war auch Jonas Anhänger der Reichseinheit, ob sie aber für ihn ein Grund zur Auflehnung gegen Kaiser Ludwig sein konnte, ist nicht zu sagen.

- 168) Epistola ad Pippinum regem, MPL 106, 283 D.
- 169) Die Formulierung in der Vita Ludovici Pii, MPL 105, 962 D/963 A, ist nur sehr unbestimmt, läßt aber die Vermutung zu, daß Jonas sich unter diesen Bischöfen befunden hat.
- 170) S.99, Anm.160.
- 171) Reviron, S.33, MG Conc.aev.Karol.I, 2, 703.
- 172) MPL 106, 305 B/C.
- 173) Reviron, S.36.
- 174) Die Not.hist. ex Gallia Christiana, MPL 106, 120 A, erwähnt 843 als Todesjahr.
- 175) Reviron, S.34, führt zu seiner Begründung an, daß auf dem Konzil von Germigny im Oktober 843 schon Agius als Bischof von Orléans auftritt.
- 176) Z.B. im "De cultu imaginum".
- 177) S.24.
- 178) MPL 106, 122 D, 123.
- 179) MPL 106, 167 ff.
- 180) Es ist nicht ausgeschlossen, daß das Werk ursprünglich umfangreicher war.
- 181) Reviron, S.41.
- 182) Manitius, S.376.
- 183) MPL 106, 279 ff., Wilmar, S.215, bezeichnet sie als 'Admonitio Jonae episcopi ad Pippinum'.
- 184) Zur Datierung S.101, Anm.199.
- 185) Vgl. unten S.27.
- 186) MPL 106, 305 ff.
- 187) Reviron, S.44, Manitius, S.378.
- 188) Reviron, S.104.

- 189) Zitiert nach MPL 106, 121/122 F ex Bellarmino, de Script.eccles.
- 190) Reviron, S.44.
- 191) MPL 106, 389 ff.
- 192) Acta Sanctorum Novembris, Bd.1, Paris 1887, S.806-816, zitiert nach Reviron.
- 193) Am Rande erwähnt sei noch ein anlässlich des Konzils zu Aachen 837 entstandener Konzilsbrief über das Kirchengut, der an König Pippin gerichtet ist. Es ist möglich, aber zweifelhaft, ob diese Schrift von Jonas stammt. (Dazu Werminghoff, MG Conc.aev.Karol.I, 2, S.724, Reviron möchte sie Jonas zuschreiben.)
- 194) Reviron, S.48/49.
- 195) MPL 106, 304 C: "Hoc opusculum, optime rex, ob amorem salutis vestrae digessimus...".
- 196) Verweisung bei MPL 106, 300 D, auch bei den folgenden identischen Kapiteln hat Migne verwiesen.
- 197) Dazu auch Reviron, S.50.
- 198) Dazu S.24, Reviron, S.52, Booz, S.20.
- 199) Gerade dieser Zusammenhang drängt auf eine Prüfung der chronologischen Reihenfolge der Werke, die deshalb schwierig ist, weil nur das Datum des Pariser Konzils von 829 bekannt ist. Die modernste und wichtigste Auffassung über das zeitliche Verhältnis der Werke zueinander wird besonders vertreten von Amelung (Leben und Schriften des Bischofs Jonas v. Orléans, Dresden 1888 - wiedergegeben nach Reviron), Reviron und Delaruelle. Nach ihnen fand das Konzil statt vor der Abfassung der DIR. Diese Tatsache belegt Amelung vor allem aus textkritischen Untersuchungen, denen Reviron und Delaruelle sich anschließen (Delaruelle unter Hinzufügen neuer Argumente). Was die Datierung der DIR betrifft, so gehen die Ansichten von Amelung und Reviron auseinander. Amelung glaubt, daß Jonas die Ereignisse von 833 im Auge hat, als er in seinem Widmungsbrief von einer "dehonoratio" spricht, so daß nach seiner Ansicht die DIR aus dem Jahre 834 stammt. Dem folgt Reviron nicht. Nach seiner Auffassung handelt es sich vielmehr um die frühere Revolte (832), so daß er das Datum der DIR auf 831 festsetzt. Auch das Entstehungsdatum der DIL ist umstritten. Amelung hält es vor allem aus Textvergleichen für unwahrscheinlich, daß das Konzil von Paris stattgefunden hat vor der Verfassung der DIL, so daß die DIL vor 829 geschrieben sein muß. Diese Ansicht vertritt auch Reviron. Das bedeutet für die zeitliche Folge, daß das Pariser

Konzil zwischen die Abfassung von DIL und DIR fällt.

- 200) Reviron, S.87.
- 201) Delaruelle, S.191.
- 202) Ep.ad Pipp.reg., MPL 106, 280 C/D.
- 203) A.a.O., MPL 106, 281 B: "...tam labilem, tam fragilem existere hanc vitam..."
- 204) A.a.O., MPL 106, 281 B.
- 205) Ep. ad Pipp.reg., MPL 106, 282 D.
- 206) A.a.O., MPL 106, 282 D.
- 207) MPL 106, 297 D.
- 208) MPL 106, 233 A.
- 209) DIL, MPL 106, 234 B: "Ut enim multi arboris rami ex una radice prod-eunt, sic multae virtutes ex una charitate generantur..."
- 210) DIR, MPL 106, 298 B.
- 211) DIR, MPL 106, 299 A.
- 212) Hier gilt ebenfalls das in Anm.400 Gesagte.
- 213) Ep.ad Pipp.reg., MPL 106, 283 A/B: "...inter caetera quibus de pa-tre diligendo et amando filium instruit, hoc iubet ut non contristet fi-lius patrem in vita sua Multa ... sunt ... praecepta, quibus pater a filio diligi ... praecipitur." Und weiter 283 D: "oportet, imo neces-se est, ut vos et fratres vestri ... in mutua dilectione indissolubiliter consistatis..."
- 214) DIR, MPL 106, 299 ff.
- 215) DIR, Kap.XI, MPL 106, 300 C.
- 216) DIR, MPL 106, 302-304 und teilweise Verweisungen auf entsprechende Kapitel in der DIL.
- 217) DIR, MPL 106, 300 D/301 A.
- 218) DIR, MPL 106, 302 A.
- 219) DIR, MPL 106, 302 B.
- 220) DIR, MPL 106, 302 C.
- 221) DIR, MPL 106, 302 D.
- 222) Vgl. oben S.25.
- 223) Damit steht Jonas jedoch nicht alleine, Arquilliére, Augustinisme, S.43.

- 224) Arquillière, Augustinisme, S.151: "Du commencement à la fin de son traité, Jonas évolue dans une atmosphère surnaturelle. Morale et politique sont pour lui intimement unies. On peut même dire qu'elles ne se distinguent pas. La politique est une application de la morale chrétienne." Dazu auch S.28.
- 225) Arquillière, Augustinisme, S.151: "Il a composé son *De institutione regia* avant tout pour assurer le salut du roi."
- 226) DIR, MPL 106, 294 D/295 A: "*Regale ministerium specialiter est populum Dei gubernare et regere cum aequitate et iustitia, et ut pacem et concordiam habeant studere. Ipse enim debet primo defensor esse Ecclesiarum et servorum Dei.*"
- 227) DIR, MPL 106, 294 D ff. Der Anfang des Kapitels ist in der ob. Anm. 226) angeführt.
- 228) Du Cange gibt hier keine aufklärende Erläuterung.
- 229) Arquillière, Augustinisme, S.148: "La royauté, l'Empire, le pouvoir séculier seront souvent désignés sous les mots de *regnum*, *imperium*, *celsitudo*: ce sont des mots anciens, mais ils ont perdu leur sens primitif. La royauté dans l'Eglise tend à devenir un office. Elle exerce un pouvoir réel mais un pouvoir ministériel."
- 230) DIR, MPL 106, 295 D: "*Quod regnum non ab hominibus, sed a Deo, in cuius manu omnia regna consistunt, detur. Nemo regum a progenitoribus regnum sibi administrari, sed a Deo veraciter atque humiliter credere debet dari...*"
- 296 B: "*Quapropter quisquis caeteris mortalibus temporaliter imperat, non ab hominibus, sed a Deo sibi regnum commissum credat...*"
- 296 C: "*Constat ergo quia non astu, non voto, neque brachio fortitudinis humanae, sed virtute, imo occulto iudicio dispensationis divinae, regnum confertur terrenum...*"
- 231) Lemaire, S.8 ff. Nach seiner Ansicht besteht die Vorstellung der Schriftsteller des 9.Jahrhunderts, insbesondere Jonas', darin, daß "le prince gouverne, et même acquiert son droit souverain avec le consentement du peuple, le peuple n'est à aucun degré la source d'où provient ce droit." Daraus schließt Lemaire, daß das Volk - das sind die Großen - nur als Mittel von Gott gewählt ist, um dessen Willen zu manifestieren und den König zu kontrollieren und nicht der Träger eines Teils der Autorität ist. Die Wahl des Königs ähnele der eines Bischofs oder Abtes und das Königtum sei "une espèce de sacerdoce". Dieser Ansicht kann

ich jedoch nicht folgen. Vielmehr ist mit Reviron (S. 80) festzuhalten, daß die von Lemaire zum Beweis herangezogenen Textstellen aus einem Zusammenhang herausgegriffen sind, der nicht dazu angetan ist, die "théorie du droit divin proprement dit" zu stützen. Wie sollte unter diesen Umständen die Stellung der schlechten Könige gerechtfertigt werden? Insgesamt ist die DIR nicht geeignet, die von Lemaire hineininterpretierte präzise Differenzierung zu halten, denn es hätte sich dann zumindest ein widerspruchsfreier Anhaltspunkt für eine Unterscheidung der unmittelbar und mittelbar von Gott hergeleiteten Gewalt finden müssen. Das ist nicht der Fall. Die Zusammenfassung Revirons hierzu sei wiedergegeben: "... nous croyons pouvoir conclure que Jonas affirme l'origine divine de l'autorité royale, mais qu'il ne se préoccupe guère de préciser si cette autorité vient de Dieu directement ou, au contraire, par l'intermédiaire du peuple. Elle a sa source en Dieu, il le répète d'après saint Paul, mais cela est vrai de tout pouvoir, et personne ne prétend que tout pouvoir vienne directement de Dieu."

232) Carlyle, S. 214, ist hierüber nichts zu entnehmen.

233) Reviron, S. 81.

234) Arquillière, Augustinisme, S. 150, Anm. 1: "Il est remarquable que dans tout son traité De institutione regia, de même que les évêques dans leur relation, Jonas d'Orléans n'invoque pas une seule fois le sacre, pour y montrer la source des obligations du ministerium regis."

235) Nur ganz vorsichtig kommt er einmal hierauf mit einem Zitat Isidors (Sentent. III, 51, MPL 83, 723/24) in der DIR, MPL 106, 292 B/C zu sprechen. Die Stelle ist auf S. 92, Anm. 64 wiedergegeben.

236) DIR, MPL 106, 287 B.

237) DIR, MPL 106, 289 B: "Super omnia vero regis injustitia non solum praesentis imperii faciem fuscatur, sed etiam filios suos et nepotes, ne post regni haereditatem teneant, obscurat. Propter piaculum Salomonis regnum domus Israel Dominus de manibus ejus filiorum dispersit..."

238) Arquillière, Augustinisme, S. 149/150: "Cette conception du 'ministerium regis', Jonas l'appuie sur de nombreuses citations de l'Ancien Testament, et sur Isidore de Seville. Il utilise le texte isidorien - que nous avons déjà signalé et qui resume assez bien le fond doctrinal de De institutione regia."

239) Vgl. S. 103, Anm. 226.

240) DIR, MPL 106, 287 B/C: "Quia ergo rex a recte agendo dicitur, primo ei studendum est ut semetipsum suamque domum, Christi adjuvante

gratia, ab operibus nequam emaculet, bonisque operibus exuberare faciat, ut ab ea caeteri subjecti bonum exemplum semper faciant, ipse etiam salutiferis Christi praeceptis fideliter atque obedienter obsecundet, et recte agendo eos, quibus temporaliter in pace et concordia atque charitae caeterorumque bonorum operum exhibitione, quantum sibi divinitus datur consistere faciat, et dictis atque exemplis ad opus pietatis et iustitiae et misericordiae sollerter excitet, attendens quod pro iis Deo rationem redditurus sit: quatenus ita agendo sanctorum regum, qui Deo sincere serviendo placuerunt, post hanc perigrinationem concors efficiatur."

- 241) Reviron, S. 83.
- 242) DIR, MPL 106, 288 C, Jonas zitiert hier die Abusiva Pseudo-Cyprians.
- 243) DIR, MPL 106, 290 C/D.
- 244) Über die Gerechtigkeit und die Pflichten des Königs: Carlyle, S. 225 ff.
- 245) DIL, MPL 106, 218 D im Kapitel: "Iuste judicandem et munere acceptationem vitandam."
- 246) Augustinus, De Civitate Dei, XVIII, 21: "Iustitia porro ea uirtus est, quae sua cuique tribuit." Diese Wendung des "suum cuique tribuere" ist keineswegs neu. Sie entstammt römischem Rechtsdenken: "Ulpianus libro primo regularum Iustitia est constans et perpetua voluntas suum quique tribuendi. Juris praecepta sunt haec; honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere" (D, I, 10, 10, 1). Diese Ulpianstelle ist auch in den Institutiones (I, 1, 1) verwendet (zitiert nach Krüger-Mommsen . Corpus Juris Civilis Institutiones - Digesta, Berlin, 1908).
- 247) DIR, MPL 106, 294 D.
- 248) Wie Anm. 247.
- 249) Reviron, S. 84.
- 250) DIR, MPL 106, 288 C/D.
- 251) Vgl. oben S. 11.
- 252) Reviron, S. 85.
- 253) DIR, MPL 106, 218 D: "Per iustitiam quippe stabilitur regnum, et per iniustitiam evertitur: unde et multa regna jam per iniustitiam eversa, in exemplum sunt", als Beispiel für viele Ausführungen und Zitate.
- 254) DIR, MPL 106, 290 C.
- 255) DIL, MPL 106, 218 D: "Ac per hoc qui a tramite iustitiae, quae sua unicuique tribuit, aut timore, aut cupiditate, aut odio, aut amore re-

flectitur, Christum utique, qui justitia est, dehonorem convincitur."

256) De Cultu, MPL 106, 383 A.

257) Reviron, S.85.

258) DIR, MPL 289 D (Fulgentiuszitat).

259) S. 32.

260) DIR, MPL 106, 295 C. Hier wird besonders die Gleichordnung betont. Der Vorrang der Gerechtigkeit kommt aber im De Cultu, MPL 106, 383 A, zum Ausdruck.

261) DIL, MPL 106, 220 D/221 A, wie in DIR, MPL 106, 294 A: "Isidorus in Libro Sententiarum: "Ad delictum, inquit, pertinet principum, qui pravos iudices contra voluntatem Dei populis fidelibus praeferunt. Nam sicut populi delictum est, quando principes mali sunt, sic principis est peccatum quando iudices iniqui existunt."

DIR, MPL 106, 292: "Ad peccatum regis pertinet, quando iudicibus ministrisque iniquis ministerium suum implendum committit...".

262) DIR, MPL 106, 294 A/B.

263) DIR, MPL 106, 294 B/C.

264) DIR, MPL 106, 298 D.

265) Wenn Jonas in diesem Zusammenhang auch den Begriff *iudex* gebraucht, so darf darunter ebensowenig ein Richter im heutigen Sinne wie ein *iudex* im Sinne des römischen Prozeßrechts verstanden werden. *Iudex* ist jemand, der *judicat* = *justitiam exercet* (du Cange, Stichwort *justificare*), also nicht nur Richter im prozessualen Sinne ist, sondern darüber hinaus vom König mit einer Vertrauensstellung, einem Amt, bekleidet ist, das ihm die Gelegenheit gibt zur Verwirklichung der *justitia*. *Judicare* bedeutet demnach nicht nur rechtsprechen im Sinne von urteilen, sondern: Recht sprechen, das, was rechtens ist, aussprechen.

266) DIR, MPL 106, 294 B/C.

267) Reviron, S.92/93.

268) DIL, MPL 106, 221 B/C: "Plura quidem et alia exstant divinae auctoritatis praecepta de sectanda justitia, et munerum acceptione cavenda, quae necesse est ut unusquisque, qui officium recte iudicandi suscepit, diligenter perpendat et tractet: et secundum ea et recte vivere, et recte iudicare satagat. Caveat ergo ne accepta pecunia Christum vendat, ne pro lucro terreno aeterna remuneratione se privet: Deique iudicia ante oculos semper praeponat, timens tremensque ne de justitiae

tramite devians cadat et unde justificari debuit, inde condemnetur."

269) DIR, MPL 106, 291 A.

270) DIR, MPL 106, 295 A, nach Zitaten aus den "Sprüchen".

271) DIR, MPL 106, 291 A.

272) Schon bevor im Jahre 751 das freundschaftliche Verhältnis zwischen den Frankenherrschern und dem Papst begründet wurde, hatten wiederholt die Päpste die Franken um Hilfe angerufen - so Papst Virgilius Childebert I. gegen die Goten, Papst Pelagius II. Childebert II. und Papst Gregor III. 739/40 Karl Martell gegen die Vandalen - und ihnen den Schutz der Kirche anvertraut (Daniel-Rops, S. 481, 488).

273) Reviron, S. 88/89.

274) DIR, MPL 106, 291 A und auch das o. e. Abusivazitat.

275) Reviron, S. 90.

276) Reviron, S. 96.

277) DIR, MPL 106, 289 B, vgl. weiter oben, S. 12.

278) DIR, MPL 106, 299, Kap. 10.

279) "Qui vero secundum hanc legem non dispensat...", DIR, MPL 106, 289 B/C, weiter vgl. oben S. 12.

280) Reviron, S. 93/94.

281) DIR, MPL 106, 296 D ff.: "Quod potestati regali, quae nonnisi a Deo ordinata est, humiliter atque fideliter cuncti parere debeant."

282) Die Pflichten der Untergebenen faßt Jonas wie folgt zusammen (DIR, MPL 106, 297 C): "Qualiter igitur regiae potestati parendum, qualiter ejus saluti consulendum est, breviter ex auctoritatibus divinis dictum sit. Quapropter necesse est ut unusquisque fidelis tantae potestati ad salutem propriam et ad honorem regni secundum Dei voluntatem, ut parte membrum capiti, opem congruam ferat; plusque in illo generalem profectum et utilitatem, atque honorem regni, quam lucra quaerat mundi; quatenus his saluberrimis opulationibus sibi vicissim suffragantes, aeterno regno pariter mereantur perfrui felices."

283) DIR, MPL 106, 285 C.

284) DIR, MPL 106, 286 B.

285) De Cultu, MPL 106, 310 A.

286) De Cultu, MPL 106, 376 D.

287) Dazu Delaruelle, S. 192: "Jonas qui soutiendra Louis le Pieux contre

Grégoire IV, est plus près de Charlemagne que de Nicolas Ier. Il n'est pas besoin, pour le gouvernement de la chrétienté, de l'épiscopus épiscoporum; l'ordo épiscoporum y suffit."

- 288) Dazu ausführlich Reviron, S.101 ff.
- 289) Reviron, S.111/112.
- 290) Den Ausdruck 'gallicanisme politique', wie er ähnlich auch von Schramm (D. Kg.v.Frankreich, S.54) gegenüber Hinkmar von Reims gebraucht wird, möchte ich nur unter Vorbehalt verstanden wissen.
- 291) Delaruelle, S.186.
- 292) Delaruelle, S.186/187.
- 293) MPL 106, 389 D.
- 294) DIR, MPL 106, 300 B: "Proinde necesse est ut unus quisque in ordine suo pro viribus studeat, et quantum Deum amaverit, quae jussit adimpleat, et quae vetuit caveat."
- 295) Vgl. S.38.
- 296) DIR, 1.Kap. MPL 106, 285.
- 297) DIR, MPL 106, 285 B/C: "Sciendum omnibus fidelibus est quia universalis Ecclesia est corpus Christi, et ejus caput idem est Christus, et in ea duae principaliter exstant personae, sacerdotalis videlicet et regalis, tantoque est praestantior sacerdotalis, quanto pro ipsis regibus Deo est rationem redditura. Unde Gelasius Romanae Ecclesiae venerabilis pontifex ad Anastasium imperatorem scribens (Epist.8): 'Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter hic regitur mundus, auctoritas sacra pontificium, et regalis potestas: in quibus tanto est gravius pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divinae sunt examine rationem reddituri'."
- 298) Knabe, S.51 ff.
- 299) Carlyle, S.256.
- 300) Reviron, S.94: "La superintendance, les évêques ont bien à l'exercer à l'égard du souverain et de son ministère même temporel."
- 301) DIR, MPL 106, 287/288.
- 302) Delaruelle, S.190/191.
- 303) Reviron, S.96.
- 304) Hierüber Carlyle, S.274.
- 305) Stutz, S.26, 65,

- 306) DIR, MPL 106, 292 B.
- 307) Reviron, S.98.
- 308) DIL, MPL 106, 211 B/C: "Imitentur ergo in venerandis et obtemperandis sacerdotibus potentia, et copiosissimis honoribus sublimatum Theodosium orthodoxum imperatorem quam humiliter reverenterque beati Ambrosii memorabilis viri monitis, et increpationibus atque excommunicationibus paruerit. Sciebat nempe potestatem imperialem, qua insignitus erat, ab illius pendere potestate, cujus famulus et minister Ambrosius erat."
- 309) Reviron macht hierüber eingehendere Ausführungen auf S.99 ff.
- 310) Schramm, S.49.
- 311) Die von Schrörs, S.512 ff., zusammengestellten Regesten Hinkmars geben einen umfassenden Überblick über die erhaltenen und den umfangreichen Teil der verlorenen Schriften Hinkmars.
- 312) Eine leise Ironie des Schicksals klingt an, wenn man bedenkt, daß der etwa 75-jährige Hinkmar in der Kontroverse um den Bischofssitz von Beauvais gegenüber Ludwig III. (MPL 126, 120 B/C) auf die Ungewißheit des Todes hinweist und durchblicken läßt, daß unter den Karolingern keiner älter als sein Vater geworden ist (Ludwig der Fromme wurde nicht so alt wie Karl der Große, Karl der Kahle nicht so alt wie Ludwig der Fromme usw.), Hinkmar selbst aber auch Ludwig III. noch überlebt hat.
- 313) Schrörs, S.9/10.
- 314) Wattenbach-Levison-Löwe, S.319.
- 315) MPL 125, 128 C: "...quod nec pater vester (Ludwig der Fromme) in vita sua, qui mihi per octo circiter annos secreta sua indubitanter credit...".
- 316) Schrörs, S.14, schließt dies aus der von Hinkmar selbst überlieferten Palastordnung.
- 317) Aus der o.a. Wendung "octo circiter annos" muß aber andererseits nicht unbedingt der Schluß gezogen werden, daß es sich um einen zusammenhängenden Zeitraum handelt. Dies ist um so bemerkenswerter, als Hinkmar nach 833 wieder im Dienste des Kaisers steht.
- 318) Schrörs, S.23, schließt dies aus einer Notiz Flodoards.
- 319) In seinen Anmerkungen zu dem Eid auf der Synode von Ponthion im Sommer 876 schreibt Hinkmar (MPL 125, 1128 B/C), daß Karl 36 Jahre lang

keinen Treueid von ihm verlangt habe, woraus zu entnehmen ist, daß er bis zu diesem Zeitpunkt, also etwa einem Jahr vor dem Tode Karls, 36 Jahre in dessen Dienst stand.

- 320) Amann in *Histoire de l'Eglise*, S.278.
- 321) Hinkmar hat zwei Werke über die Prädestination geschrieben, nur das letzte und die Widmungsschreiben sind erhalten (MPL 125, 49-474).
- 322) Bezüglich der Trinität: MPL 125, 473: "Hincmari Archiepiscopi Rhemensis, ex sanctis Scripturis et orthodoxorum dictis, collectio de una et non trina Deitate, sanctae videlicet et inseparabilis Trinitatis unitate, ad repellendas Gothescalci blasphemias ejusque naenias refutandas."
- 323) Schrörs, S.389.
- 324) Die anfänglich guten Beziehungen zwischen Karl und der westfränkischen Geistlichkeit trübten sich erstmalig, als Karl versuchte, die Stütze seines Thrones im Adel zu finden - etwa seit dem Reichstag von Epernay 846. Aber schon seit 850 nähert sich Karl wieder der Geistlichkeit. Seitdem waren die Beziehungen zwischen Karl und Hinkmar im großen und ganzen freundschaftlich, bis Karl sich um die Kaiserkrone bemühte (über die Hintergründe E.Pfeil, S.171/172). Die ablehnende Haltung Hinkmars versuchte Karl in Ponthion erfolglos mit der Bestellung eines päpstlichen Vikars zu beantworten.
- 325) Das vor allen Dingen in den Auseinandersetzungen mit Ludwig dem Deutschen.
- 326) Schramm, S.35: "...der Mann gesunden Ausmaßes..."
- 327) Schrörs, S.427 ff.
- 328) Dies insbesondere in der Schrift: MPL 125, 933-1007: "Ad proceres regni, pro institutione Carolomanni regis, et de ordine palatii". Die Edition in *MG Cap.* II, 517 ff. ist überschrieben: *Admonitio Hincmari Remorum archiepiscopi ad episcopos et regem Karolomannum per capitula.*"
- 329) Schrörs, S.471.
- 330) MPL 125, 833-856: "De regis persona et de regio ministerio, ad Carolum Calvum regem." Die Zeit der Entstehung ist ungewiß. Schrörs (S.385, Anm.26) datiert die Schrift mit v.Noorden (Hinkmar, Erzbischof v.Reims, 1863) auf das Jahr 873. Das Werk ist von Hinkmar einer älteren Fassung nachgearbeitet worden (Dazu Laehr-Erdmann, *NA* 50, 1935, S.106 ff.).

- 331) Vgl. oben S. 110, Anm.328.
- 332) MPL 125, 1007-1018: "Ad episcopos regni admonitio altera. Pro Carolomanno rege apud Sparnacum facta." Diese Admonitio ist Hinkmars Schwanengesang, entstanden in den Monaten November/Dezember 882, kurz vor seinem Tode.
- 333) Ich denke hier an das Kapitel 24 - MPL 125, 850 B - zu der Frage des Irrtums, und auch an Kap.23 - MPL 125, 849 A/B - zur Frage des Strafzweckes.
- 334) Hinkmar selbst sagt (MPL 125, 998 C = MG Cap.II, 522): "Adalhardum senem et sapientem domni Caroli magni imperatoris propinquum, et monasterii Corbeiae abbatem, inter primos consiliarios primum in adulescentia mea vidi. Cujus libellum de ordine palatii legi et scripsi..." Die Frage von der Urheberschaft Adalhards hinsichtlich der Palastordnung, zuletzt vertreten von Schrörs, S.441, Schramm, S.66, Th.Mayer, S.173, und Wattenbach-Levison-Buchner, S.61, wird von Halphen, Rev.hist.1938, S.1 ff. lebhaft in Zweifel gezogen. Er betrachtet Adalhard in diesem Zusammenhang sozusagen als stilistische Figur. Bärmann nimmt eine, wenn auch nicht wörtliche Anlehnung an ein nicht überliefertes Werk Adalhards an (S.41).
- 335) Hier sind insbesondere zu nennen: Das Sendschreiben der Bischöfe an Ludwig den Deutschen aus dem Jahre 858 (MPL 126, 9-25), das Hinkmar verfaßt hat (MPL 125, 955 B). Hierzu Amann, in *Histoire de l'Eglise*, S.296/297. Die Schrift "De cavendis vitiis...", MPL 125, 857 ff. paßt weniger in diesen Zusammenhang. Sie ist mehr ein religiöses Erbauungsbuch, das entfernte Ähnlichkeit mit "De institutione laicali" des Jonas von Orléans aufweist. Unterschiedlichen und teilweise politisch-theoretischen Inhalt haben weiterhin die von Hinkmar verfaßten Krönungsordines, auf die ich an gegebenen Stellen zurückkommen werde, MPL 125, 803 ff., die Instruktion an Ludwig den Stammler, MPL 125, 983 ff., das Schreiben Hinkmars an Karl den Dicken, MPL 125, 989-994, die Abhandlungen über die Freiheit der Kirche, MPL 125, 1035 ff., das Synodalschreiben von Fismes, MPL 125, 1069, die Schriften Hinkmars bezüglich der Scheidung Lothars II., MPL 125, 619 ff., und die Briefe Hinkmars bezüglich des Bischofsstuhles von Beauvais, MPL 126, 110-122 und 245-253. Auch an anderen Stellen hat Hinkmar den einen oder anderen bedeutsamen Gedanken geäußert. Eine ähnliche, ausführlicher begründete Zusammenstellung der politischen Schriften Hinkmars findet sich bei Lester K.Born, RB, S.604 ff.

- 336) Einzelne Zusammenstellungen über die von Hinkmar benutzten Quellen gibt Schrörs, S.167 ff., 391 ff. und 411 ff.
- 337) Schrörs, S.469/470.
- 338) Über den Einfluß von Augustinus und Gregor I. im einzelnen Tiralla, S.52 ff.
- 339) Dazu auch Klinkenberg, S.83.
- 340) De reg.pers., Kap.3, MPL 125, 836 C.
- 341) De ord.pal., Kap.2, MPL 125, 994 B = MG Cap.II, 518.
- 342) "Quoniam, ut scriptum est, Domini est regnum (Psal.XXI,19), et cui voluerit dabit illud (Dan.IV,14): et sicut beatus Augustinus in libro de Bono perseverantiae dicit (cap.6): "Nihil fit nisi quod aut Deus facit, aut fieri juste permittit", cum boni reges regnant, sicut Dei gratia boni sunt, ita et Deo agente regnant, sicut ipse dicit: Per me reges regnant (Prov.VIII,15); et cum mali reges regnant, sicut mali sunt suo vitio, ita et regnare permittuntur divino iudicio interdum occulto, sed nunquam injusto, sicut scriptum est: Qui facit regnare hypocritam propter peccata populi (Job XXXIV,30). Facit dictum est, ex iustitiae retributione permittit, et locutionis genere quo dicitur: Induravit Dominus cor Pharaonis (Exod.IX,12). Induravit dictum est, per gratiam non molivit, sed ex iustitiae retributione indurari permisit. De quibus, qui non faciente, sed Deo permittente regnant, Dominus per prophetam queritur dicens: Ipsi regnaverunt, et non ex me: principes exstiterunt, et non cognovi (Ose. VIII,4). (De reg.per., Kap.1, MPL 125, 834 B/D. Diese Stelle bzw. Redewendungen daraus begegnen uns auch in einem Brief, MPL 126, 98 A/B und in der Abhandlung bezüglich der Scheidung Lothars II., MPL 125, 758 B).
- 343) Carlyle, S.217/218.
- 344) Auch diese Paulusstelle (Röm.13) hat Hinkmar in seine Feststellungen aufgenommen (MPL 126, 98 B).
- 345) Carlyle, S.214: "They (Smaragd, Sedulius, Rhabanus, Hinkmar und Kathvulf) represent the accepted view that temporal authority is derived from God, and that all men must obey the authority for the sake of God."
- 346) Dieses Verhältnis wird unten unter dem Abschnitt Königtum und Kirche untersucht.
- 347) Er geht dabei sehr weit zurück ins Alte Testament, wenn er sagt: "...quia quidam a Deo in principatu constituuntur, ut Moyses, Samuel et Josias

de quo scriptum est antequam nasceretur, 'Ecce filius nasceretur domui David, Josias nomine (III Reg. XIII, 2)', et reliqua, quae ibi sequuntur. Quidam vero a Deo per hominem ut Josue, et David. Quidam autem per hominem, non sine nutu divino... ", "Et multi civium vel militum ful- ti auxilio reges constituuntur vel dejiciuntur de principatu, et etiam sancti, sicuti Samuel (I Reg. VIII (es muß heißen I. Sam. VIII)). Suc- cessione etiam paterna quidam regnant, sicut de his omnibus in historiis et chronicis, et etiam in libro, qui inscribitur Vita Caesarum, invenitur. Quidam siquidem tyrannica usurpatione obtinent principatum..." (De div. Loth. et Tetbergae, MPL 125, 758 B/C).

348) Anm. MPL 125, 1286 A.

349) Das kann aber nur unter Vorbehalt gesagt werden. Tatsächlich ist zur Er- hebung Ludwigs II. gar keine Wahl erfolgt. Ludwig hat seine Herrschaft vielmehr auf Grund des väterlichen Testamentes und der Übertragung der Insignien angetreten (dazu Schramm, S. 56). Hingegen bestehen, abge- sehen von den oben nachfolgend geäußerten, keine Bedenken, die "elec- tio populi" als eine der von Hinkmar für möglich gehaltenen Formen der Königserhebung anzusehen, da er selbst der Verfasser des Krönungsordo war.

350) Kern, S. 256.

351) Kern, S. 259.

352) De reg. pers., Kap. 16, MPL 125, 844 C: "Aliter enim servit quia homo est, aliter quia etiam rex est. Quia homo est ei servit vivendo fideliter: quia vero etiam rex est servit leges justas praecipientes et contraria pro- hibentes convenienti vigore sanciendo."

353) De div. Loth. et Tetbergae, MPL 125, 757 C in Anlehnung an 1. Tim. 1, 9.

354) De ord. pal., Kap. 8, MPL 125, 996 D = MG Cap. II, 520.

355) De ord. pal., Kap. 9, MPL 129, 996 D - 997 A = MG Cap. II, 520: "Multo minus autem regi vel cuilibet in quocunque ordine contra leges divinas licet agere per contemptum. Unde principi terrae magnopere pro- videndum atque cavendum est, ne in his Deus offendatur, per quos reli- gio Christiana consistere debet, et caeteri ab offensione salvari."

356) Zu der Bindung des Königs an das Gesetz auch Carlyle, S. 230 ff.

357) De reg. pers., Kap. 3, MPL 125, 836 D.

358) De reg. pers., Kap. 3, MPL 129, 837 B/C. Diese Gedanken des 3. Kapi- tels hat Hinkmar nach eigenen Angaben den Moralia Gregors d. Gr. ent- nommen.

- 359) Ad Carol.III.imp., Kap.5, MPL 125, 992 B/C. Dieselbe Stelle finden wir, abgesehen von geringen Änderungen, in De ord.pal., Kap. 10. Sie geht zurück auf das 6.Kapitel der Abusiva Pseudo-Cyprians.
- 360) Wie die vorhergehende Anmerkung.
- 361) Den gleichen Gedanken bringt Hinkmar auch am Schluß der Admonitio altera, wo er sagt (MPL 125, 1016 D/1017 A): "Regiae virtutes praecipue duae sunt, justitia videlicet et pietas. Verumtamen in regibus plus laudatur pietas: nam justitia per se sine pietate severa est."
- 362) Vgl. oben S.11.
- 363) Beispielsweise: De reg.pers., Kap.2, MPL 125, 885 B/886 B, De ord.pal., Kap.6, MPL 125, 996 A/B (= MG Cap.II, 520), Admon.alt., Kap.7, MPL 125, 1011 A/1012 A, De div.Loth.et Tetbergae, MPL 125, 770, Ad Carol.III.imp., Kap.5, MPL 125, 991 D/992 A/B.
- 364) Ad Ludov.Balb.reg., MPL 125, 988 B/C.
- 365) Auch hier wieder Gedanken Pseudo-Cyprians.
- 366) Ad Ludov.Balb.reg., Kap.9, MPL 125, 988 C.
- 367) Ad Carol.III.Imp., Kap.4, MPL 125, 991 C. Ähnlich: De ord.pal., Kap.6, MPL 125, 996 A = MG Cap.II, 520.
- 368) Röder, S.21.
- 369) De ord.pal., Kap.10, MPL 125, 997 C = MG Cap.II, 521.
- 370) Adm.alt., Kap.10, MPL 125, 1013 D/1014 A.
- 371) Ep.ad Ludov.Germ.reg., Kap.14, MPL 126, 20 D.
- 372) Desgl. MPL 126, 21 D: "Missos etiam tales per regnum constituite, qui sciant qualiter comites et caeteri ministri reipublicae justitiam et judicium populo faciant, qui sicut comitibus praeponuntur, ita scientia, justitia ac veritate eis praeemineant."
- 373) Zu den Begriffen iudex und judicare gilt auch hier das in Anm.265 Gesagte.
- 374) Bf.d.Bischöfe, Kap.11, MPL 126, 17 D/18 A: "Et quia de statu et salute populi christiani sicut nobis scripsistis, vultis quaerere primo a vobis ipsis incipite, qui alios debetis corrigere, sicut scriptum est: Medice, cura teipsum (Luc.IV); et munda debet manus a sordibus esse, quae alienas sordes curat detegere. Et quae in aliis debetis corrigere, nemo in vobis juste valeat reprehendere. Super quantos enim estis in regni culmine, tantorum moribus debetis servire, et sicut lucerna super candelabrum in domo posita, bonitatis exempla monstrare;

quia omnium oculi in vos debent intendere: quos si malo exemplo destruxeritis, qui per vos et a vobis in bonum debuerant aedificari, sub tantis sine dubio in futuro saeculo poenis vos necesse est torqueri. Propterea oportet ut qui rex estis, et dominus appellamini, in illum semper suspenso corde suspiciatis, a quo videlicet, Rege regum et Domino dominorum, nomen regis et domini mutuatis."

- 375) MPL 126, 18 B, D, C.
- 376) Bei kritischer Betrachtung ist hinter der Allegorie unschwer die augusti- nische Konzeption von der Gerechtigkeit zu erkennen, die auch hier Pate gestanden hat.
- 377) Krönung Karls des Kahlen 869 in Metz, MPL 125, 808 A. Ähnlich bei der Krönung Ludwigs II. 877, MPL 125, 810 B.
- 378) Krönung Ludwigs II. - Sceptri traditio -, MPL 125, 810 C.
- 379) Vgl. Anm. 106.
- 380) De reg.pers., MPL 125, 839/840. Den weiteren Text siehe oben S.5/6.
- 381) MPL 125, 840 B.
- 382) Admon.alt., Kap.8, MPL 125, 1012 A.
- 383) Hier sei vor allen Dingen seine Schrift an Karl den Kahlen "De cavendis vitiis et de virtutibus exercendis" erwähnt.
- 384) MPL 126, 98 B.
- 385) "Servite Domino in timore", De ord.pal., Kap.2, MPL 125, 994 B = MG Cap.II, 518.
- 386) Regiam vero dignitatem, et ministros reipublicae, ac cooperatores re- gii ministerii, episcopali auctoritate et Domini voce monemus, ut se- metipsos coram Deo et coram hominibus tales exhibeant, ut adju- to- res Dei fiere, et ab ipso et in praesenti saeculo et in futuro adjuvari mereantur: et nulla quaelibet causa ... ab statu rectitudinis eos devi- are compellat..." (Synodalschreiben von Fismes (apud S. Macram) 881, MPL 125, 1077 C.
- 387) Adm.alt.; Kap.2, MPL 125, 1009 A.
- 388) De ord.pal., Kap.9, MPL 125, 997 A (MG Cap.II, 520; "...qui res").
- 389) Beispielsweise in den Expositiones, MPL 125, 1055 C, und im Synodal- schreiben von Fismes. Auch in De ord.pal. und in seinen Briefen kommt Hinkmar häufig hierauf zu sprechen.
- 390) De reg.pers., Kap.14, MPL 125, 844 C: "...quia vero etiam rex est,

servit leges justa praecipientes et contraria prohibentes et convenienti vigore sanciendo". Über die Gesetzgebung auch *Adm. alt.*, Kap. 16, MPL 125, 1016 C/D. Unter "lex" versteht du Cange "ius scriptum vel recepta consuetudo". Sie entsteht in der fränkischen Zeit "consensu populi et constitutione regis". Daneben bestehen die *Capitula* oder *Capitularia*, die ebenfalls zu ihrer Entstehung des consensus populi bedürfen. Grundsätzlich sind auch die Könige an die "lex" gebunden. Sie haben daneben in fränkischer Zeit ihre Bindung an die "lex" vielfach ausdrücklich erklärt (dazu Kern, S. 122 ff: Der Herrscher und das Recht).

- 391) *De reg. pers.*, Kap. 17, MPL 125, 844 D/845.
- 392) a. a. O., Kap. 18, MPL 125, 845 C.
- 393) a. a. O., Kap. 25, MPL 125, 850 C.
- 394) a. a. O., Kap. 26 u. 27, MPL 125, 851.
- 395) a. a. O., Kap. 27: "Duodecimus, inquit, abusiois gradus est populus sine lege, qui dum edicta et legum scita contemnit, per diversas errorum vias eundo perditionis laqueum incurrit."
- 396) a. a. O., Kap. 29 u. 30, MPL 125, 852-854.
- 397) a. a. O., Kap. 31 u. 33, MPL 125, 854-856.
- 398) a. a. O., Kap. 19, MPL 125, 846.
- 399) a. a. O., Kap. 32, MPL 125, 856 A.
- 400) Auch die hier aufgezählten Tugenden dürfen nicht in einem romantischen oder romantisierenden Sinne aufgefaßt werden. Sie sind ernstzunehmende echte politische Postulate. Unter ihnen ist die pietas hervorzuheben, "die sowohl persönliche Gottesfurcht und Frömmigkeit wie die Cura fidei im Reich, die Sorge für Glauben und Sitte, für die Kirche und die Armen, endlich auch - dann oft als clementia bezeichnet - die Milde im Sinne von Freigebigkeit und das Gnadenrecht gegenüber der justitia im strengen Sinne umfaßte, also ein notwendiges Korrelat zur justitia war" (Ewig, S. 20).
- 401) a. a. O., Kap. 7, MPL 125, 840 C: "Belligerare et perdomitis gentibus dilatare regnum, malis videtur felicitas, bonis necessitas".
- 402) *De coercendis militum rapinis*, MPL 125, 953 ff.
- 403) *Communi episcoporum nomine ad regem, de coercendo et exstirpando raptu viduarum, puellarum ac sanctimonialium*, MPL 125, 1017 ff.
- 404) Diesem Zwecke dienen insbesondere das Synodalschreiben von Fismes, *De ord. pal.* und die *Adm. alt.*

- 405) De reg.pers., Kap.4, MPL 125, 837 D.
- 406) Ad Ludov.Balb.reg., MPL 125, 985 A.
- 407) Vgl. Seite 50.
- 408) Adm.alt., Kap.10, MPL 125, 997 C. Dies ist auch ein sehr wichtiges Anliegen Hinkmars, das er häufiger betont.
- 409) De reg.pers., Kap.22, MPL 125, 848 C/D. Dazu auch das vorhergehende Kapitel.
- 410) De reg.pers., a.a.O., MPL 125, 849 A.
- 411) E. Pfeil, S.170/171.
- 412) Expositio, MPL 125, 1038 A: "...et sanctae Romanae Ecclesiae omnium Ecclesiarum matri..."
- 413) De jure metropolitanorum, MPL 126, 190 B/C.
- 414) De praedest., MPL 125, 214 B/C.
- 415) Schrörs, S.165.
- 416) De ord.pal., Kap.4, MPL 125, 995 A/B = MG Cap.II, 519.
- 417) De ord.pal., Kap.5, MPL 125, 995 D/996 A = MG Cap.II, 519/520.
- 418) De ord.pal., Kap.5, MPL 125, 995 C = MG Cap.II, 519.
- 419) De ord.pal., Kap.7, MPL 125, 996 B = MG Cap.II, 520.
- 420) De ord.pal., Kap.7, MPL 125, 996 B/C = MG Cap.II, 520.
- 421) Brief d.Bischöfe, MPL 126, 23 B/C.
- 422) Brief d.Bischöfe, MPL 126, 24 C.
- 423) Expositiones, MPL 125, 1036 C.
- 424) Expositiones, MPL 125, 1038 C.
- 425) Expositiones, MPL 125, 1045 D.
- 426) Expositiones, MPL 125, 1047 D - 1048 A: "Nec clericus minime autem episcopus, publicis judiciis se potest purgare, quia non potest ullius alterius nisi episcoporum et suorum regularium iudicum subdī vel teneri iudicio. Neque cuiquam licet episcopum, vel alicujus ordinis clericum quolibet modo damnare, nisi canonico episcoporum iudicatum iudicio, vel si causa exegerit, regulari eorum petitione. Quod autem et quibus modis excedens episcopus, ab aliis episcopis debeat corripī, vel iudicari, canones sacri demonstrant, quos qui diligenter advertit, in eisdem regulis comprehendit: quos et ego hic ponerem si necesse fore putarem."

- 427) Expositiones, MPL 125, 1048 D.
- 428) Collectio de ecclesiis et capellis, ZKG X, 1889, S.92 ff.
- 429) Stutz, S.66.
- 430) Briefe, MPL 126, 110 ff.
- 431) Es braucht in diesem Zusammenhang nur auf die anderen hier behandelten Schriftsteller und die großen Reformkonzilien des 9. Jahrhunderts hingewiesen zu werden.
- 432) Expositiones, MPL 125, 1051 A: "Quia sicut res et facultates ecclesiae sunt episcopo ad disponendum ac dispensandum commissae ita regiae potestati commissae sunt ad defendendum atque tuendum."
- 433) Hier die drei wichtigsten. Expositiones, MPL 125, 1041 C/D, 1042 A:
- I. Ut jus ecclesiasticum et legem canonicam nobis ita conservetis, sicut antecessores vestri qui hoc bene et rationabiliter observaverunt, juxta quod scire poteritis, et Dominus vobis posse dederit, praedecessoribus nostris conservaverunt... (ius ecclesiasticum ist der Inbegriff der durch Strafandrohung gesicherten Rechtsgebote - Feine, S. 79 - auf dem Gebiete des kirchlichen Rechts, und die leges canonicae betreffen die in Canones formulierten Synodalbeschlüsse über Verfassung, Disziplin und Kultus der Kirche, Feine, S.80).
 - III. Quod res ad ecclesiam mihi commissam pertinentes, et tempore vestri principatus ablatas ita praesentialiter restituitis et conservetis, sicut tempore avi et patris vestri fuerunt, et excepto superposito, quod in usus possidentium, vel ex aedificiis absumptum est, quomodo tunc erat, quantum ad hoc quod res usitato nomine appellamus constat, quod vos inde illas tulistis...
 - IV. Ut praecepta illicita de rebus ecclesiae mihi commissae a vobis facta rescindantur; et ut de caetero ne fiant caveatis.
- Auch in den Expositiones 1066 B/C wird Karl noch einmal auf die Kapitel von Beauvais hingewiesen.
- 434) Expositiones, MPL 125, 1043 B.
- 435) Expositiones, MPL 125, 1043 C.
- 436) Brief der Bischöfe, MPL 125, 14 D.
- 437) Vgl. oben S. 7. Auch Hinkmar wird nicht müde, Gelasius immer wieder zu bemühen, so beispielsweise in MPL 125, 757 B, 769 D, 982 C, 1049, 1057 D - 1058 A u. ferner in den Synodalakten von Fismes, MPL 125, 1071.

438) Grundlegend hierzu L.Knabe, S.45 ff.

439) "Doctrina est Christiana, secundum sanctarum Scripturarum tramitem, praedicationemque majorum, qua Deo ac Domino nostro Jesu Christo conditore et redemptore nostro, qui simul solus rex et sacerdos fieri potuit in cujus nomine omne genu flectitur, caelestium terrestrium, et infernorum, disponente, sicut beatus Gelasius papa ad Anastasium imperatorem, dicit (epist.10), et in gestis quae nuper apud Martyrium sanctae Macrae in synodo gesta sunt partim continetur, duo sunt, quibus principaliter, una cum specialiter cujuscunque curae subjectis, mundus hic regitur, auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas: in quibus personis, sicut ordine sunt divisa vocabula, ita sunt et divisa in unoquoque ordine ac professione ordinationum officia. Quamvis enim membra veri regis atque pontificis secundum participationem naturae, magnifice utrumque in sacra generositate sumpsisse dicantur, ut simul regale genus et sacerdotale subsistant, memor tamen Christus fragilitatis humanae, quod suorum salutem congrueret, dispensatione magnifica temperans, sic actionibus propriis, dignitatibusque distinctis officia potestatis utriusque discrevit, suos volens medicinali humilitate salvari, non humana superbia rursus (ut ante adventum ejus in carnem pagani imperatores, qui iidem et maximi pontifices dicebantur), intercipi, ut et Christiani reges pro aeterna vita pontificibus indigerent, et pontifices pro temporalium cursu rerum imperialibus dispositionibus uterentur: quatenus spiritualis actio a carnalibus distaret incursibus et ideo militans Deo minime se negotiis saecularibus implicaret (II Tim. II), ac vicissim non ille rebus divinis praesidere videretur qui esset negotiis saecularibus implicatus, ut et modestia utriusque ordinis curaretur, ne extolleretur utroque suffultus, et competens qualitatibus actionum specialiter professio aptaretur" (Adm.alt., Kap.1, MPL 125, 1007/1008. Die grundlegenden Gedanken gehen auf Gelasius zurück).

440) Adm.alt., Kap.3, MPL 125, 1009 A.

441) Adm.alt., Kap.2, MPL 125, 1009 A.

442) Eine andere, sehr eindrucksvolle Version findet sich in De div.Loth.et Tetbergae, MPL 125, 627 B, wo Hinkmar schreibt: "Et sciendum est et cum timore ac tremore maximo continue recolendum, quia sicut spiritualius, ac proinde majus, tanto est periculosius episcopale quam regium ministerium, quanto et pro ipsis regibus rationem redditori sumus Regi regnum et Pastori pastorum in die tremendi examinis."

443) Kap.1 DIR, Rev. S.134 ff.

- 444) Dazu Kanbe, S.45 ff.; insbesondere 89 ff.
- 445) Carlyle, S.256, faßt die Neuformulierung der Zweigewaltentheorie wie folgt zusammen: "In three important points, then, we see that some ninth-century writers have developed the position of Gelasius, - the first, that both the secular and the spiritual powers are within the Church, the second, that in some measure the priest is responsible to see that the secular ruler does his duty, and the third, that the dignity of the ecclesiastical person is greater, for it is by him that the king is consecrated." Dazu auch David, S.123/124. (Die Kritik Schieffers, S.334, kommt hier nicht zum Tragen.)
- 446) David, S.127.
- 447) Dazu Schramm, S.54, Anm.2.
- 448) De div.Loth.et Tetbergae, MPL 125, 757 B.
- 449) David, S.127 ff.
- 450) MPL 126, 282 ff.
- 451) Dazu Carlyle, S.212 ff.
- 452) MPL 126, 326 A.
- 453) MPL, a.a.O.
- 454) MPL 126, 327/328 A.
- 455) MPL 126, 325 C.
- 456) De div.Loth.et Tetbergae, MPL 125, 699 B/C: "Hoc autem regnum de multorum manibus in manu parentum nostrorum regum Deo gratias fuerat adunatum, et unum regnum una est Ecclesia, quae illorum divisione, qui sicut unus homo et unus rector in uno regimine esse debent, dividi nullatenus debent",
desgl., MPL 125, 746 D: "Unum regnum, una Christi columba, videlicet sancta Ecclesia, unius Christianitatis lege, regni unius et unius Ecclesia, quamquam per plures regni principes et ecclesiarum praesules gubernacula moderentur."
Ad Carol. III. imp., MPL 125, 989 D: "...et regni divisionem consolidetis..."
Auch in De coerc., Kap.1, MPL 125, 1017, vertritt er den Einheitsgedanken.
- 457) Dempf, S.165: "Hinkmar gibt also gleichfalls eine voll durchgeführte Theorie der mittelalterlichen Kultureinheit..."
- 458) Schrörs, S.57, im Sinne einer festeren Organisation.

- 459) Schramm, S.54 mit Anm.1, Dempf, S.165; E.Pfeil: "Das Alte ist bei ihm in der Theorie noch da, aber er wirkt schon für das Neue, den Nationalstaat, ohne daß dieser sich geradezu als Ziel zeigte."
- 460) Vgl. oben Anm.458.
- 461) Ausführlich hierzu Halphen, Rev.hist.183 (1938), S.1-9.
- 462) Zur Stellung des Apokrisiars Bärmann, S.36 ff.
- 463) Er bekleidete nicht das Amt eines päpstlichen Vikars (Bärmann, S.42 ff.). Wäre der Apokrisiar der Verbindungsmann Rom - Aachen gewesen, dann hätte Hinkmar es nicht vergessen, darauf hinzuweisen, ganz abgesehen davon, daß er selbst - soweit es nicht um seine Person ging - immer ein scharfer Gegner eines nördlichen Vikariats gewesen ist.
- 464) Halphen, Rev.hist. 183, S.7 ff.
- 465) Halphen, a.a.O., S.9.
- 466) Schrörs, S.71.
- 467) Diese wurden vor allen Dingen von den von Hinkmar sehr klein gehaltenen Suffraganbischöfen (auch von Hinkmar v. Laon) vertreten, die nach einer Emanzipation strebten. Es mag hier für die Ansicht Hinkmars die Berufung auf die Kapitularien genügen (Expositiones, MPL 125, 1060 D/1061 A): "Et in primo libro Capitulorum imperialium domni Caroli et domni Ludovici scriptum est, cap.8: "Ut ad metropolitanum episcopum suffraganei episcopi respiciant, et nihil novi audeant facere in suis parochiis sine conscientia et consilio sui metropolitani, nec metropolitani sine eorum consilio." " Die Macht des Metropoliten ist also gegenüber dem Suffragan nicht unumschränkt, sondern es ist die gegenseitige Anhörung verbürgt. Im Einzelfall aber ist die Stellung des Metropoliten wie des Suffragans so stark oder schwach wie der Mann, der dieses Amt bekleidet.
- 468) So anfänglich gegen das Vikariat des Drogo von Metz und später in Ponthion (877) gegen das von Karl dem Kahlen angestrebte Vikariat des Ansegis von Sens. Bei dieser Gelegenheit ist der Brief an die Bischöfe "De iure Metropolitanorum" (MPL 126, 189 ff.) entstanden.
- 469) Schramm, S.35.
- 470) Wenn Hanshagen (S.306) demgegenüber behauptet, bei Hinkmar wachse die "Staatsfeindschaft, die nun einmal wesentlich zum Christentum und besonders zu dem damals neu aufblühenden asketischen Christentum gehört, nach längerer Pause wieder zu einer zukunftsicheren geistigen Macht empor", so ist dazu zu sagen, daß das Urteil für sich spricht. Es

entspricht vollkommen dem tendenziös gehaltenen Charakter seiner Abhandlung.

- 471) Lilienfein, S.83 ff., gegen dessen schematische Untersuchung schwerste Bedenken anzumelden sind.
- 472) Lilienfein, S.102.
- 473) Manitius, S.315 ff., Amann, in: Histoire de l'Eglise, S.306/307.
- 474) Über den philosophischen Gehalt des "Liber de rectoribus" siehe Klittenberg, S.96 ff., Hauck, S.667.
- 475) Hellmann, S.102/103.
- 476) Bezüglich der von Sedulius benutzten Quellen wird auf das reichhaltige Register bei Hellmann, S.198-201, hingewiesen.
- 477) Hier ist die Edition von Hellmann, S.19 ff., zugrunde gelegt.
- 478) Hellmann, S.5. Wattenbach-Levison-Buchner, S.59, nimmt die Jahre 855-857 an.
- 479) Hellmann, S.5, Werminghoff, S.205, Lilienfein, S.102, Schrörs, S.387, zuletzt Wattenbach-Levison-Buchner, S.59.
- 480) Dazu Hellmann, S.8.
- 481) Dazu Carlyle (S.258): "...he shows a considerable power of putting together his views so that in spite of a certain incoherence of detail, they really form an organic whole." Zwar muß Hellmann, S.8, Anm. 3, zugegeben werden, daß das Kapitelverzeichnis diesen Eindruck nicht geben kann. Betrachtet man jedoch die inhaltlich zusammengehörenden Kapitel zusammen - und so ist Carlyle zu verstehen -, dann ergibt sich, ganz abgesehen von der Zitierlust des "Schotten", daß das Werk in dem Ergebnis seiner Gedanken als ein organisches Ganzes angesehen werden kann.
- 482) Hellmann, S.21 ff.
- 483) Hellmann, S.22.
- 484) Kapitel 2, Hellmann, S.25 ff. Der Titel lautet: "Qualiter rex orthodoxus primum semet ipsum regere debet."
- 485) Vgl. oben S. 48.
- 486) Hellmann, S.26/27: "Sit ergo consilio prudentissimus, in sermone nunc, ut poscit ratio, terribilis, saepius vero gratia dulcedinis affabilis, victor libidinis, victor superbiae atque vesanae ferocitatis, amicus bonorum, inimicus tyrannorum, hostis criminum, hostis viciorum, in bello

cautissimus, in pace constantissimus, fidelibus promissionibus probatissimus, divina humanis praeponens, subiectos deterrens a malo, invitans ad bona, remunerans copia, indulgentia liberans, ex malis bonos, ex bonis faciens optimos. Sit sanctus et utilis rei publicae, clementia commendabilis, omni bonitate conspicuus, pietate, fortitudine, castitate, iustitia praeclarus, vir optimus et apice principali dignissimus, Dei timorem semper prae oculis habens, et secundum Omnipotentis decreta iusta perpensans iudicia, qui dat salutem regibus et omnia quaecumque vult facit in caelo et in terra et in omni creatura, quia ipse est dominus omnium, cui omne genu flectit caelestium, terrestrium et infernorum, in cuius manu est omnis potestas in caelo et in terra, qui est rex regnum et spes gloriae iuste et pie dominantium."

487) Hellmann, S. 27 ff.

488) Hellmann, S. 29.

489) Hellmann, S. 30-32.

490) Die Überschrift des Kapitels lautet: "De regia potestate non tam opibus et fiducia fortitudinis quam sapientia cultuque pietatis perornanda."

491) Ewig, S. 42, erläutert die sapientia als Königstugend für die fränkische Zeit als die Fähigkeit, eigene Willkür zu beherrschen und mit dem Rat erfahrener Männer, auch der Sacerdotes, zu regieren. Es ist also ohnedies schon das religiöse Moment darin enthalten. Wenn Sedulius nunmehr von der religiosa sapientia spricht, so will er das Religiöse noch einmal besonders hervorheben. Auch aus dem nachfolgenden Katalog ist deutlich zu ersehen, daß das Religiöse schon fest mit dem Begriff sapientia verbunden ist.

492) Hellmann, S. 31.

493) Hellmann, S. 34 ff.

494) Hellmann, S. 37.

495) Hellmann, S. 37 ff. Die Überschrift lautet: "Quales consiliarios et amicos bonum principem habere decet."

496) Hellmann, S. 37/38.

497) Hellmann, S. 39.

498) Hellmann, S. 41 ff., Kap. 7: "Quae res malos principes faciat"; Kap. 8: "De avaris et impiis regibus et quanta per eosdem populum mala vel ipsos ultio divina consequitur."

499) Man beachte Hinkmar, oben S. 48.

- 500) Hellmann, S.43. Und weiter sagt Sedulius: "Rex siquidem impius tamquam leonis personam habens ad omne responsum acriter verbum nequam sine prudentium consilio cum omni malitia profert, bonos humilians, malos exaltans; cuius dies abbreviantur, et eius memoria cum sonitu peribit; peccavit enim plus quam potuit. Tales itaque sunt amici malorum, inimici bonorum, servi libidinis et avaritiae, servi totius nequitiae, ministri diaboli, semper laborantes ac nihil facientes, gurgittes, humani generis miseriae, pabula aeterna gehennae, ut cedrus subito exaltati, sed in profunda tartari mox praecipitati."
- 501) Kap.9, Hellmann, S.46 ff.
- 502) Vgl. oben S.11.
- 503) Kap.9, Hellmann, S.49, so auch Kathvulf.
- 504) Hellmann, S.49: "Prima columna veritas est in omnibus rebus regalibus, secundacolumna patientia in omni negotio, tertia largitas in muneribus, quarta persuasibilitas seu affabilitas in verbis, quinta malorum correctio atque contritio, sexta bonorum amicitia atque exaltatio, septima columna levitas tributi in populos, octava aequitas iudicii inter divites et pauperes." (Zu dem Begriff aequitas im Sinne von justitia Ewig, S.20 u.22).
- 505) Kapitel 11 und 12, Hellmann, S.50 ff. Die Kapitel sind überschrieben: "De eo quod bonus princeps ecclesiasticis causis benivola intentaque sollicitudine favere debeat et de synodalibus conventibus." und "De eo quod saluberrimis antistitum admonitionibus et correptionibus pio rectore obtemperare sit gloriosum."
- 506) Hellmann, S.51.
- 507) In den Konzilien genießt er ganz besondere Autorität, weil die Beschlüsse seiner Mitwirkung bedürfen (Kap.11, Hellmann, S.52): "Pius itaque rector tamquam luminosa pupilla primo, quod iustum et legitimum est, secundum canonicas sanctorum episcoporum sanctiones perspicaciter adtentat, dehinc consensum atque auctoritas adminiculum his, quae sunt vera et iusta, adhibeat, per se vero nullatenus de talibus praeiudicium faciat, ne forte errando ante conspectum Domini culpam aliquam detestabilem incurrat."
- 508) Hellmann, S.56/57.
- 509) Hellmann, S.58: " De zelo boni rectoris rationabili ac pietate permixto."

- 510) Hellmann, S. 62: "De duce Christiano, non in sua nec in suorum fortitudine, sed in Domino confidat."
- 511) Kapitel 15, Hellmann, S. 66 ff.
- 512) 3. Buch Mosis, 26, 3-17 u. 23-25: "Werdet ihr in meinen Satzungen wandeln und meine Gebote halten..."
- 513) Kapitel 16, Hellmann, S. 72 ff.
- 514) Hellmann, S. 73: "Ut enim sapientes perhibent, quinque temporum varietatibus regnum terrenum consistit. Nam primum tempus laboris est, quando per fragores hostium et bella contenditur. Secundum vero, quando ipsum regnum suis incrementis ut luna usque ad plenitudinem tendit. Tertium tempus est ipsius plenitudinis quando undique ab omnibus non offenditur, sed in plenitudine gloriae suae tamquam plenilunii claritas nobilitatur. Quartum tempus est, in quo ipsius regni sublimitas instar lunae decrescere incipit. Porro quintum, quod est novissimum, tempus est colluctationis et contradictionis, quando rei publicae quasi turris Syloa summa corruit, ac nullus ad ipsam rem publicam stabiliendam quicquam boni facere vult."
- 515) Hellmann, S. 74.
- 516) Hellmann, S. 77 ff.
- 517) Besonderes Lob spendet Sedulius auch der concordia: "Concordia dissensiones reprimit, aspera ad lenitatem, adversa in prosperitatem, inimicitias ad amicitiarum tranquillitatem reducit, amabilis inter amicos, inexpugnabilis ab adversariis, desiderabilis etiam ab inimicis" (Hellmann, S. 77).
- 518) Nach Prov. 24, 17.
- 519) Kap. 18, Hellmann, S. 80 ff.: "Gratiarum actiones ac benivola vota post pacem seu victoriam Deo reddenda."
- 520) Hellmann, S. 84 ff.
- 521) Hellmann, S. 85.
- 522) Hellmann, S. 86.
- 523) Hellmann, S. 88 ff.
- 524) Hellmann, S. 8.
- 525) Den Einfluß Augustins hat Tiralla, S. 52 ff., eingehend dargelegt.
- 526) Kap. 5, Hellmann, S. 36.
- 527) Dieser Ausdruck "vicarius Dei" findet sich schon im Ambrosiaster (dazu

Carlyle, S.149) und auch bei Kathvulf. Carlyle, S.259, will diesem Titel auch kirchliche Bedeutung beimessen: "Certainly as used by Sedulius it seems clearly to imply a large measure of authority even over the Church."

528) S.102 ff.

529) Vgl. oben S.66.

530) Kap.12, vgl. oben S.65.

531) Vgl. Anm.528.

532) Dazu Sprotte, S.8/9. Die Epistolae nehmen einen großen Raum in Lupus' schriftstellerischer Tätigkeit ein.

533) So v. Severus, S.27, Anm.8, und Sprotte, der das Geburtsjahr des Servatus Lupus in das letzte Jahrzehnt der Regierung Karls des Großen verlegt (S.16).

534) v. Severus, S.27/28.

535) Sprotte, S.16.

536) Sprotte, S.33 ff., v. Severus, S.34.

537) Die genauen Vorkommnisse sind unklar. Auch aus dem Schreiben von Lupus an Jonas v. Orléans, Ep.21, MPL 119, 470 ff., = MG Epist. VI, 29/30, ist nichts hierzu zu entnehmen.

538) Er war u. a. königlicher Sendbote in Burgund, hat wiederholt Kriegsdienst geleistet, war häufiger auf Synoden als Redaktor der Synodalakten tätig, war Sekretär der Königin und wurde auch in anderen Angelegenheiten wiederholt an den Hof gerufen.

539) Sprotte, S.190, v. Severus, S.38.

540) v. Severus, S.40.

541) v. Severus, S.158/159, Dümmler, NA 28 (1903), S.251.

542) So auch v. Severus, S.159.

543) v. Severus, S.159.

544) Ep.64, MPL 119, 528 A = MG Epist. VI, 63.

545) Ep.64, MPL 119, 530 A/B = MG Epist. VI, 64/65.

546) Ep.33, MPL 119, 499 B = MG Epist. VI, 41.

547) Ep.33, MPL 119, 499 C = MG Epist. VI, 42.

548) Ep.64, MPL 119, 529 A = MG Epist. VI, 64.

- 549) Ep. 93, MPL 119, 568 A = MG Epist. VI, 82.
- 550) Ep. 33, MPL 119, 499 D = MG Epist. VI, 42: "Praeterea mementote quod Salomon ad regendum populum Israel, cui diu in maxima pace praesedit, sapientiam potissimum postulavit." Ich möchte auch die Stelle Ep. 64, MPL 119, 528 B = MG Epist. IV, 63 hierzu rechnen: "Quae agenda sunt prospicite diligenter et retractate subtiliter..."
- 551) Ep. 64, MPL 119, 529 A = MG Epist. VI, 64.
- 552) Ep. 64, MPL 119, 528 B/C = MG Epist. VI, 63/64. Und weiter dazu MPL 119, 529 B = MG Epist. VI, 64: "Ne metuatis potentes quos ipsi fecistis et quos cum vultis extenuare potestis."
- 553) Ep. 64, MPL 119, 529 C = MG Epist. VI, 64 lautet: "...leges iustas dumtaxat nemo..."
- 554) Ep. 64, MPL 119, 529 B = MG Epist. VI, 64 und Ep. 93, MPL 119, 568 A = MG Epist. VI, 82.
- 555) Ep. 64, MPL 119, 529 A = MG Epist. VI, 64: "Vitate malorum societatem, quoniam ut scriptum recolitis, 'corrumpunt mores bonos colloquia mala (I. Cor. XV)' ", und Ep. 93, MPL 119, 568 A = MG Epist. VI, 82: "Segregatio etiam perversorum aequae laudabilis est..."
- 556) Ep. 64, MPL 119, 528 B = MG Epist. VI, 63 u. unten 64: "...communicato consilio cum Dei vestrisque perfecte fidelibus, quia ut divinum nos instruit eloquium, 'qui sibi nequam est, cui bonus erit?' (Eccl. XIV)", aber, so fährt er fort: "Nec vos cuilibet subjiciatis ut ad ejus arbitrium omnia faciatis." In dem gleichen Brief sagt er weiter (529 A/B): "Amplectimini bonorum collegium, quoniam 'cum sancto sanctus eris, et cum viro innocente innocens eris. Et cum electo electus eris, et cum perverso perverberis (Psal. XVII).' Et apud eundem regem et prophetam pulcherrime dicitur: 'Ambulans in via immacolata hic mihi ministrabat.' " Ähnliche Hinweise finden sich auch in den anderen Briefen.
- 557) Neben den bereits oben erwähnten Stellen über die justitia und die Sorge für das Wohl des Volkes ergibt sich dies aus der Stelle Ep. 93, MPL 119, 568 A = MG Epist. VI, 82: "Bonorum societas profectum vobis et laudem parit..."
- 558) v. Severus, S. 161.
- 559) Ep. 64, MPL 119, 528 C = MG Epist. VI, 64.
- 560) Die betreffende Stelle befindet sich in Ep. 81, MPL 119, 543/544 = MG Epist. VI, 73: "Praecipit itaque ut ejus vobis sermonibus diceremus se fideliter tenere quod Rex regum, idemque Sacerdos sacerdotum, qui

solus potuit Ecclesiam regere quam redemit, postquam humanitatem suam in coelum evexit, semper cum suis futurus divinitate, potestatem suam ad eundem gubernandam Ecclesiam, in sacerdotes divisit, et reges; ut quod sancti docerent pontifices, et ipsi implerent et impleri facerent devotissimi reges."

561) v. Severus, S. 164.

562) v. Severus, S. 161.

563) Bezüglich der reichhaltigen Literatur über Agobard von Lyon verweise ich auf die Biographie von Cabaniss, die hier neben den Schriften von Marcks und Leonardi grundlegend verwendet wurde. Die bei Cabaniss nachgewiesene Schrift von Bresolles, "Saint Agobard de Lyon", Paris, 1949, war mir nicht erhältlich. Die übrigen Biographien über Agobard von Lyon sind sämtlich älteren Datums.

564) Cabaniss, S. 17: "Agobard's career as chorepiscopus of Lyons began quietly enough. The work was heavy and consumed most of his time, but not more so than before his consecration, because he was even then Leidrad's right-hand man. However, the responsibility was now greater, and as the years passed, it became evident that the elderly Leidrad, who spent more and more time in the Emperor's presence was grooming Agobard to be his successor."

565) Cabaniss, S. 80/81.

566) Welche Rolle Agobard im Jahre 830 spielte, ist nicht bekannt. Er wird nicht unter den Aufständischen genannt (Cabaniss, S. 80, Hauck, S. 509).

567) In den Schriften: "Flebilis epistola", MPL 104, 287 ff. = MG Epist. V, 223 ff. "De comparatione", MPL 104, 291 ff. = MG Epist. V, 226 ff. "Chartula", MG, LL, I 369, "Liber Apologeticus", MG, SS, XV, 1 S. 274 ff.

568) Agobard starb am 6. und Ludwig am 20. Juni 840.

569) Cabaniss, S. 10.

570) Darüber Cabaniss in dem Kapitel "The Rural Bishop", S. 17 ff.

571) Cabaniss, S. 97.

572) In ähnlichem Sinne Manitius, S. 380 ff.

573) Eine umfassende Charakteristik und Beurteilung gibt auch Dempf, S. 156 ff.

- 574) MPL 104, 278 B ff. = MG Epist. V, 223 ff. Das Datum der Schrift ist umstritten. Die Meinungen schwanken zwischen 830 und 833, Cabaniss datiert sie auf das Jahr 831 (S.105). Der Ton der Schrift ist insbesondere im Verhältnis zu dem "Liber Apologeticus" so gemessen und vorsichtig, daß diese hier zur Beurteilung herangezogen werden kann.
- 575) Leonardi, S.34.
- 576) In der Schrift "Adversus legem Gundobadam" hat Agobard die augusti- nischen Gedanken erwähnt (MPL 104, 116 D = MG Epist. V, 158 ff.): "Hic profecto debet esse discretio et divisio inter regnum et regnum, id est, Christi et diaboli, inter civitatem Dei et civitatem Diaboli, quae faciunt duas plebes. Nam civitas Dei continet populum acquisitionis, civitas diaboli populum perditionis."
- 577) Flebilis epistola, MPL 104, 287 D/288 C = MG Epist. V, 224: "Testor omnipotentem Deum, qui scrutator est cordium et renum, quia nulla alia exstat causa, pro qua haec scribere praesumo, nisi quia doleo, quantum dicere non possum, de periculis quae vobis imminere videntur et maxime animae. Nam quanto excellentior est anima corpore, tanto excellentiori sollicitudine curam animae gerere debemus, quam corporis; ita Domino docente in Evangeliiis sicut ipsi optime nostris." Der letzte Satz läßt das Selbstbewußtsein des Bischofs nicht verkennen.
- 578) Kern, S.131.
- 579) Ad Matfredum procerem palatii, MPL 104, 186 C = MG Epist. V, 201 ff.
- 580) MPL 104, 188 B ff. = MG Epist. V, 202.
- 581) MG, SS, XV, 1, S.274 ff. Es handelt sich hierbei streng genommen um zwei Schriften, die zusammengefaßt wurden (Simson, S.397 ff., Leonardi, S.45 ff.). Sie stammen aus dem Jahre 833. Cabaniss nennt die erste Schrift - entstanden zwischen Pfingsten und dem 24. Juni - das "Manifest" und behält den Titel "Liber Apologeticus" dem 2. Teil vor, der nach dem Reichstag in Compiègne verfaßt wurde.
- 582) Liber Apologeticus, MG SS, XV, 1, S.275.
- 583) Dazu Leonardi, S.55.
- 584) Cabaniss, S.86, und Spec.26, S.67: "In a sense, it is Agobard's own paean of anticipated victory. He had struggled in vain against Louis the Pious during the previous decade in regard to the Jews and the control of church property. He had met with rebuff after rebuff at the hands of the court and the court party, He had then been forced to hide his

true convictions under the mask of neutrality and even acquiescence during the first revolt. But he was to be a free man once more. The palace opposition to him was now confronted by a mighty army. No longer did he have to conceal his true feelings."

585) MPL 104, 291 C = MG Epist. V, 226 ff.

586) Cabaniss, S. XII.

587) Leonardi, S. 40.

588) MPL 104, 293 A ff. = MG Epist. V, 226/227: "Denique beatus Pelagius papa, cum quosdam redargueret episcopos, eo quod nomen ejus reticerent in actione sacri mysterii, id est, in solemnibus missarum, (in principio scilicet, ubi dicere solemus, in primis quas tibi offerimus pro Ecclesia tua sancta catholica, quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum, una cum famulo tuo papa nostro) ait ad eosdem episcopos: "Divisionem vestram a generali Ecclesia, quam tolerabiliter ferre non possum, vehementer stupeo. Cum enim beatissimus Augustinus, Dominicae sententiae memor, quae fundamentum Ecclesiae in apostolicis sedibus collocavit, in schismate esse dicat quicumque se a praesulum earundem sedium auctoritate vel communione suspenderit, nec aliam manifestet esse Ecclesiam, nisi quae in pontificalibus apostolicarum sedium est solidata radicibus, quomodo vos ab universi orbis communione separatos esse non creditis, si mei inter sacra mysteria secundum consuetudinem nominis memoriam reticetis, in quo, licet indigno, apostolicae sedis per successionem episcopatus praesenti tempore videtis consistere firmitatem." Beatissimus quoque Leo Papa ad universos Viennensis provinciae episcopos de auctoritate et privilegio apostolicae sedis ita scribit: "Divinae cultum religionis, quem in omnes gentes, omnesque nationes, Dei voluit gratia coruscare, ita Dominus noster Jesus Christus humani salvator instituit, ut veritas quae antea legis et prophetarum praeconio continebatur, per apostolicam tubam in salutem universitatis exiret, sicut scriptum est: 'In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum.' Sed hujus muneris sacramentum ita Dominus ad omnium apostolorum officium pertinere voluit, ut in beatissimo Petro, apostolorum omnium summo, principaliter collocaret, ut ab ipso quasi quodam capite, dona sua velut in corpus omne diffunderet, ut exsortem si mysterii intelligeret esse divini, qui ausus fuisset a Petri soliditate recedere. Hunc enim in consortium individuae unitatis assumptum, id quod ipse erat, voluit nominari, dicendo: 'Tu es Petrus et super hanc petram aed-

dificabo Ecclesiam meam; ut aeterni templi aedificatio mirabili munere gratiae Dei in Petri soliditate consisteret; hanc Ecclesiam suam firmitate corroborans, ut illam nec humana temeritas posset appetere, nec portas contra illam inferi praevalerent. Verum hanc petrae istius sacratissimam firmitatem Deo, ut diximus, aedificante constructam, nimis impia vult praesumptione violare, quisquis ejus potestatem tentat infringere, favendo cupiditatibus suis, et id quod accepit non sequendo." Haec beatus Leo; sed et alii multi hujusmodi docentes, ut illius stabilis petrae sempiterna soliditas, super quam Dominus Salvator noster propriam fundavit Ecclesiam, a solis ortu usque ad occasum primatus sui apicem successorum suorum auctoritate tam per se quam per vicarios suis firmiter obtineret."

- 589) MPL 104, 296 A/B = MG Epist. V, 227.
- 590) MPL 104, 189 A ff. = MG Epist. V, 153 ff. (entst. 826).
- 591) MPL 104, 127 A ff. = MG Epist. V, 203 ff. (entst. 826).
- 592) MPL 104, 227 A ff. = MG Epist. V, 166 ff. (entst. 825).
- 593) Lilienfein, S. 52.
- 594) Kap. 7 ff., so Marks, S. 22 und Leonardi, S. 25 ff.
- 595) Leonardi, S. 32.
- 596) Wattenbach-Levison-Löwe, S. 313.
- 597) In dem "Liber adversus legem Gundabadi et impia, quae per ea geruntur", MPL 104, 115 ff. = MG Epist. V, 158 ff. und in dem "Liber de divinis sentiis digestus et cum brevissimis adnotationibus, contra damnabilem opinionem putantium, divini iudicii veritatem igne, vel aquis, vel conflictu armorum patefieri", MPL 104, 249 ff.
- 598) MPL 104, 115/116: "...cupio per pietatem vestram nosse, si non huic tantae divinae operationis unitati aliquid obsistat tanta diversitas legum, quanta non solum in singulis regionibus aut civitatibus, sed etiam in multis domibus habetur. Nam plerumque contingit ut simul eant aut se-deant quinque homines et nullus eorum communem legem cum altero habeat exterius in rebus transitoriis, cum interius in rebus perennibus una Christi lege teneantur.
- 599) Vgl. dazu Wattenbach-Levison-Löwe, S. 312 ff.
- 600) Adv. leg. Gundob., MPL 104, 126 B = MG Epist. V, 164.
- 601) Es sei hier nur an die verschiedenen Ausgangspunkte von Werminghoff, Manitius, Bernheim und Hellmann erinnert.

- 602) Klinkenberg, S.85/86 und Delaruelle, S.186/187.
- 603) Klinkenberg, a.a.O.
- 604) Berges, S.1 ff., Klinkenberg, S.83.
- 605) So für viele zuletzt Klinkenberg, a.a.O.
- 606) Das gilt entsprechend auch für die Laster des Königs.
- 607) Werminghoff, S.208.
- 608) Über das Verhältnis von Ethos und Normativität in der Fundamentalstruktur des Staates: Kindt - Kiefer, S.502 ff.
- 609) Einen globalen Überblick vermittelt Troeltsch, S.178 ff. Die Ära nach Karl dem Großen wird darin nicht besonders hervorgehoben. Ullmann, S.119 ff., geht auf die verfassungstheoretische Lage im 9.Jahrhundert näher ein. Ebenso David, S.106 ff., Pfeil, S.159 ff. Ganz speziell Halphen, L'idée de l'Etat sous les Carolingiens, Rev.hist., 185 (1939). Die verfassungsgeschichtliche Situation behandelt Mitteis, S.88 ff.
- 610) Auf die Problematik wird vielfach hingewiesen, so neuerdings noch einmal von Bärmann, S.10, Anm.34. Bader, S.640 ff. hat sich mit dem Problem eingehender auseinandergesetzt und versucht, eine Begriffsbestimmung zu geben und zu erörtern.
- 611) Klinkenberg, S.90, der weiter darauf aufmerksam macht, daß strenggenommen auch das Abstraktum Königtum noch nicht existierte, sondern allein die Person des jeweiligen Königs. Bosl, S.608, spricht bei Hinkmar allerdings von einer "abstrakten Staatsidee".
- 612) Th. Mayer, S.175: "Bei Hinkmar ist der abstrakte Staatsbegriff voll durchgedrungen und zu einem System ausgearbeitet. Der König, dem von Gott ein Amt übertragen ist, steht unter dem göttlichen Gesetz." Aus dieser Funktion des Königs im theokratischen Staat leitet Mayer das institutionelle Staatsdenken Hinkmars her. Ich möchte darin nur die entfernten Ansätze sehen, denn Hinkmar bietet in seinen Schriften letztlich ein zu wenig geordnetes Florilegium, als daß er ein "System" aufstellen könnte.
- 613) Du Cange gibt hierzu keine klärenden Auskünfte.
- 614) Hierzu Ullmann, S.129, Dempf, S.164, Halphen, Rev.hist.185 (1939), S.66, Pfeil, S.170.
- 615) So bei Jonas in Kap.1, DIR: "...quia universalis Ecclesia corpus est Christi et eius caput iidem est Christus..."

- 616) Ullmann, S.129.
- 617) Wiedergegeben nach Dempf, S.161.
- 618) Dempf, S.161.
- 619) Knabe, S.45 ff.
- 620) Knabe, S.92.
- 621) Über die imperiale Idee im 9.Jahrhundert insbesondere Erdmann, S.16 ff. und Folz, S.25 ff.
- 622) Ullmann, S.133.
- 623) David, S.107, von den Bischöfen im 9.Jahrhundert schlechthin: "D'ordinaire, les évêques, conformément à leur doctrine, se contentent de proférer des menaces, sans passer à l'exécution."
- 624) Dazu Klinkenberg, S.90/91.
- 625) Kern, S.197.
- 626) Zu seiner Stellung im westlichen Frankenreich Holtzmann, S.38 ff.
- 627) Zu der Auffassung über König und Recht im Mittelalter, allerdings nicht speziell zu unseren Autoren: Kern, Recht und Verfassung im Mittelalter, HZ 120, 1919, S.45 ff.
- 628) Carlyle, S.277.
- 629) Eugen Ewig: Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter, S. 69, in: Das Königtum, seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Lindau und Konstanz, 1956.
- 630) Dazu auch H. Conrad, S.181 u. 189.
- 631) Pacaut, S.35: "Les événements de l'époque carolingienne sont d'une importance capitale dans l'histoire du Moyen-Age. Ils exercent une influence profonde sur la genèse et l'expression des théories politiques. Ils exigent une adaptation de la pensée traditionnelle sur la nature et la fin de tout société terrestre. Ainsi sortent des faits, le plus souvent sous forme de principes, les premiers éléments de ce qui sera plus tard la théocratie."
- 632) Pacaut, S.7.
- 633) Hier denke ich neben den Synoden vor allem an die Arbeiten Hinkmars bei der Abfassung der Krönungsordines.
- 634) Delaruelle, S.186/187.
- 635) Hier sei beispielsweise an das uneinheitliche Verhalten des fränkischen Episkopats bei dem Eingreifen Gregors IV. in dem Aufstand von 833 und an die Kontroversen zwischen Hinkmar u. Nikolaus I. u. Hadrian II. erinnert.

LEBENS LAUF

Ich wurde am 23. September 1932 als Sohn des jetzigen Obersteuerinspektors Konrad Schmidt und seiner Ehefrau Maria, geborene Meudt, in St. Goar am Rhein geboren.

Von Ostern 1939 bis zum Herbst 1943 besuchte ich die Volksschule in St. Goar und kam anschließend in das Gymnasium in Boppard/Rhein. Nach dem Ende des Krieges wechselte ich zum Gymnasium in Montabaur/Westerwald über, wo ich im März 1952 die Reifeprüfung ablegte.

Inzwischen nach Boppard am Rhein verzogen, begann ich im Wintersemester 1952/53 mein rechtswissenschaftliches Studium an der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz. Weiterhin studierte ich an den Universitäten in Marburg und in Kiel. Zum Wintersemester 1955/56 kehrte ich wieder nach Mainz zurück, wo ich im Januar 1957 die erste juristische Staatsprüfung ablegte.

Seit September 1957 bin ich als Gerichtsreferendar im juristischen Vorbereitungsdienst des Landes Rheinland-Pfalz. Meine mündliche Doktorprüfung habe ich am 24. Februar 1960 vor der Rechts- und Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz abgelegt.

